Buddhistischer Weltspiegel.

Monatsschrift für Buddhismus
und religiöse Kultur auf buddhistischer Grundlage.

Herausgeber: **Dr. Karl Seidenstücker** und **Dr. Georg Grimm.**
Schriftleiter: **Dr. Georg Grimm, München.**

Jahresbezugspreis für Deutschland M. 14,—, für das Ausland M. 16,—. Falls am Ende des Jahrganges nicht ausdrücklich Abbestellung erfolgt, gilt der Bezug für den nächsten Jahrgang als stillschweigend verlängert.
Alle Geldsendungen sind an die Verlagsbuchhandlung **Max Altmann in Leipzig** zu richten.
Postscheckkonto Nr. 52798.

Manuskripte und Zuschriften an die Schriftleitung sind bis auf weiteres zu richten an Dr. Karl Seidenstücker in Leipzig-Möckern, Lobenthalstrasse 8.
Bücher zur Rezension und Tauschexemplare von Zeitschriften wolle man bis auf weiteres ebenfalls an die genannte Adresse senden.

I. Jahrgang. || Mai-Juni 1920. || 11./12. Heft.

Buddhismus und Pietät.

Von **Karl Seidenstücker.**

Von Pietät ist in buddhistischen Schriften bisher wenig oder gar nicht die Rede gewesen. Das ist befremdlich genug angesichts der ungeheuren Bedeutung, die der Pietät in der Buddha-Lehre beigelegt wird, an der gemessen unsere heutige Zeit als eine Epoche tiefsten sittlichen Verfalles sich erweist. Eine Behandlung des Themas „Buddhismus und Pietät" wäre also in doppelter Hinsicht durchaus zeitgemäß und — lehrreich. Wenn jede Zeit ihre Nöte hat, dann ist die Gegenwart aus lauter Nöten förmlich zusammengesetzt, und eine ihrer größten Nöte, ja die große geistige Not, an der sie krankt und die sich im öffentlichen und privaten Leben in ihren Äußerungen so schmerzlich fühlbar macht, ist neben der geradezu beängstigenden Verflachung und rapiden Abnahme des religiösen Bewußtseins eben das offensichtliche Hinwelken und Verdorren jener zarten, feinempfindsamen Blüte gesitteten Menschtums, die wir Pietät zu nennen pflegen.

Versuchen wir zunächst, uns über das Wesen der Pietät klar zu werden, indem wir diesen Begriff nach Inhalt und Umfang abgrenzen. Unter Pietät — im weitesten Sinne — verstehen wir das Gefühl der in bestimmten Fällen zur Ehrfurcht sich steigernden Hochachtung, sowie das Sichausprägen dieses Gefühls in Werk, Wort und Wandel als achtungsvolles, ehrerbietiges Benehmen, zarte Rücksichtnahme, Verehrung, Hingabe. Gegenstand der Pietät können die verschiedensten Inhalte des mensch-

lichen Bewußtseins werden, die für den Menschen im praktischen oder geistigen Leben eine größere Rolle spielen. So kann, um mich ganz allgemein auszudrücken, die Pietät sich 1. auf lebende Wesen, 2. auf geistig-sittliche Werte und Ideale, ja, 3. selbst auf konkrete leblose Objekte erstrecken.

1. Betätigt sich die Pietät auf dem Gebiete der wechselseitigen Beziehungen zwischen Mensch und Mensch, so sind hier wieder die verschiedensten Richtungen, in denen diese Betätigung stattfindet, zu unterscheiden. Man spricht beispielsweise von Pietät gegenüber Eltern, älteren Leuten, Lehrern und Vorgesetzten, man kennt eine Pietät gegen Verwandte und Freunde und man bezeichnet mit diesem Namen auch die Ehrfurcht vor den Großen und Größten unseres Geschlechts, — vor den geistigen Führern der Menschheit. Ferner ist jede einem kranken, elenden oder unglückseligen Menschen geleistete Hilfe ein Akt der Pietät; desgleichen gehört in dieses Gebiet die zarte Rücksichtnahme auf die Angehörigen des andern Geschlechts (Scham), und allgemein anerkannt bei gesitteten Völkern ist endlich die Pietät gegenüber einem Verstorbenen. In Gegenwart eines Leichnams dämpft man die Stimme, bei der Bestattung erweist man dem Toten „die letzte Ehre", in vielen Gegenden ist es Sitte, vor einem Leichenzuge das Haupt zu entblößen, und von einem Verstorbenen, selbst wenn sein Charakter nicht einwandfrei war, schlecht zu reden, gilt als gemein.

Wirkliche Pietät, wie sie sich in einer geläuterten sittlichen Anschauung ausprägt, wird sich auf j e d e n unserer Mitmenschen, also auf d e n Menschen, ohne Rücksicht auf Stand, Nationalität, Rasse und Glauben erstrecken, indem wir hier das allgemein Menschliche, das auch uns eigentümlich ist, in jedem a n d e r n wiedererkennen und dasselbe achten und ehren. Ja, in feinerer und feinster Ausgestaltung wird die Pietät bei den Gliedern der Menschheit nicht Halt machen, ihre Grenzen vielmehr weiter und weiter ziehen; sie wird a l l e s Leben als heilig und unverletzlich ansehen und dementsprechend auch den Vertretern des Tierreiches, insonderheit den schwachen und harmlosen Wesen, ja selbst den Trägern pflanzlichen Lebens Achtung, zurückhaltende Schonung und Schutz in größtem Maße angedeihen lassen. Nichts ist für ein empfindsames Gemüt empörender als die brutale Vergewaltigung und Quälerei wehrloser Wesen, und mit Recht nennt man es B a u m f r e v e l, also einen pietätlosen Akt, wenn jemand Sträucher oder Bäume mutwillig oder böswillig beschädigt oder verstümmelt. Die ohne Not, nur um schnöden Gewinnes willen vorgenommene Abholzung eines schönen Waldes wird man kaum anders als

eine pietätlose Handlung bezeichnen; eine schwache Ahnung davon, daß alles Leben etwas Heiliges ist, hat sich also auch noch in unsere selbstsüchtige Zeit hinübergerettet.

Nahe verwandt mit der Pietät, soweit diese von Mensch zu Mensch ihre Fäden spinnt, ist die Dankbarkeit. Diese tritt überall da in die Erscheinung, wo die Pietät einer Person sich auf Menschen erstreckt, welche ihr Wohltaten — geistiger oder materieller Natur — erwiesen haben, und kommt in Anhänglichkeit, Treue, Liebe, Ergebenheit, in gewissen Fällen auch in Nacheiferung zum Ausdruck.

Obwohl etwas ganz Selbstverständliches, muß es hier doch noch besonders hervorgehoben werden, daß die Pietät, wo immer sie im Bereich der Menschheit ausgeübt wird, eine gegenseitige sein muß. Ist es Pflicht der Kinder, ihren Eltern mit Ehrerbietung zu begegnen, so ist es andererseits in demselben Maße Pflicht der Eltern, das Leben der ihnen anvertrauten Kinder und Pfleglinge heilig zu halten, dieselben aufs sorgsamste zu erziehen, auf ihre Anlagen zu achten, sie mit Güte zu behandeln und alle Gefahren Leibes und der Seele von ihnen fernzuhalten. Einseitig geforderte, aber nicht zurückgegebene Pietät rächt sich über kurz oder lang aufs bitterste an dem, der sie mißbraucht. Ich will hier nur zwei höchst aktuelle Fälle andeuten, wo wir solche aus einseitig ausgeübter Pietät resultierende schwere Rückschläge gerade jetzt erleben, — zwei Fälle, wo ohne Frage viel, sehr viel gesündigt ist: Arbeitgeber und Arbeitnehmer, das ist der erste Fall; Offiziere und Mannschaften, das ist der andere — —

2. Ein ferneres Gebiet, in dem die Pietät heimisch ist und auf dessen Boden sie wachsen, blühen und gedeihen kann, ist jenes abgeschlossene, stille Hochland des menschlichen Gemütslebens, das uns unter dem Namen Religion bekannt ist; und Pietät, wie sie innerhalb des Bereichs der Religion gepflegt wird, nennen wir Frömmigkeit. Unter dem religiösen Sinn verstehen wir das Bewußtsein, nicht nur, daß das Dasein des Menschen über dieses flüchtige Erdenleben hinausragt (dieses Bewußtsein ist auch in vereinzelten materialistischen Systemen noch vorhanden), sondern vor allem das Bewußtsein, daß des Menschen tiefstes Wesen nicht von der Welt, sondern unvergänglich ist und in der Ewigkeit seine Wurzeln hat. Und eben inwieweit der Mensch gegenüber den Inhalten seines religiösen Bewußtseins, wie sie in ihm nach dem Grade seiner Einsicht feste Gestalt angenommen haben, Ehrfurcht und Verehrung empfindet und bezeugt, sie also heilig hält und nach ihnen sein Leben einrichtet, — inso-

weit ist er fromm.[1]) Nahe verwandt mit der Frömmigkeit und in dieser wurzelnd ist die Demut. Demut besteht in der Erkenntnis und dem inneren Bekenntnis, daß der Mensch einer höchsten Norm sittlichen Lebens (für den Buddhisten das Weltgesetz Karma) untersteht; daß er noch weit entfernt ist von dem hohen Ideal, das seine Religion ihm vorsteckt und das in der Person und dem Leben seines geistigen Führers sich verkörpert, sowie die freiwillige Selbsterniedrigung vor diesem Ideal und das Sichbeugen vor jener höchsten Norm sittlichen Lebens.

Achtung und achtungsvolles Benehmen schuldet der Mensch seinem Mitmenschen auch da, wo dessen religiöse Ideale oder auch Dinge, in denen diese wahrnehmbar zum Ausdruck kommen, in Frage stehen, sofern es sich hier wirklich um religiöse Ideale, also um Äußerungen echten religiösen Bewußtseins (vergl. oben) handelt. Findet er hier doch wiederum Ausdrucksformen der allgemein menschlichen Erlösungssehnsucht, die er als solche unbedingt achten muß, mögen sie nach seiner Überzeugung im einzelnen auch noch so von Irrtümern überwuchert sein. Diesen Aspekt der Pietät nennen wir Duldsamkeit. Es gilt daher mit Recht als pietätlos bezw. unduldsam, wenn jemand einen Menschen, bei dem jener höhere Sinn, das religiöse Bewußtsein nämlich, noch lebendig ist, wegen seiner Überzeugung oder seiner geistlichen Übungen verhöhnt, anfeindet oder bedroht, oder wenn er sich im Heiligtum einer fremden Religionsgemeinschaft ungebührlich oder gar respektlos benimmt. Wahre Duldsamkeit ist weder die Verleugnung des eignen, noch die unbedingte Billigung des fremden Standpunktes (beides wäre moralische Schwäche), sondern lediglich Achtung gegenüber seinem Mitmenschen und seiner religiösen Überzeugung. „Jeden nach seiner Façon selig werden lassen“, nannte es der große König auf Preußens Thron.

3. Auch konkrete leblose Dinge können sehr wohl Gegenstand der Pietät sein; jeder ist sich dessen ohne weiteres bewußt, wenn er sich an die Grabstätte eines ihm teuren Menschen erinnert. Aber auch der Anblick des gestirnten Himmels über uns erweckt in seiner Erhabenheit das Gefühl der Ehrfurcht vor der unfaßbaren Unendlichkeit, die vor unserm Blick sich ausbreitet. Ein ehrwürdiger alter Hain mit seinem stillen Waldesfrieden, eine romantische Gebirgslandschaft ziehen den Blick vom Alltagsgetriebe weg auf sich, wirken beruhigend, erheben das Herz, stimmen

[1]) Gegensatz der Frömmigkeit ist Frivolität und Lästerung (in Gedanken und Worten) und Frevel (in Handlungen). Freilich sprechen wir von Frevel häufig auch da, wo es sich nicht nur um tätliche Verletzung religiöser Pietät, sondern der Pietät überhaupt handelt.

zur Andacht und laden zu Betrachtung und innerer Einkehr ein. Wer hätte nicht schon einmal beim selbstvergessenen Anblick des Alls in sich ein Gefühl dieser Ehrfurcht aufsteigen verspürt, wer hätte nicht hin und wieder in Dankbarkeit und Verehrung solcher Orte gedacht, die ihm stille Stunden der Vertiefung beschert haben oder die der Schauplatz bedeutungsvoller innerer Erlebnisse gewesen sind?! Demgegenüber grenzt es nach meinem Empfinden haarscharf an Pietätlosigkeit, ja ich möchte es direkt so nennen, wenn ein schönes Stück Erde aus leidiger Habgier und Gewinnsucht von Menschenhand verschandelt wird: Ich denke da an die von Jahr zu Jahr sich mehrenden marktschreierischen Geschäftsplakate inmitten einer schönen Natur, jene würdigen Standarten unserer „Zivilisation der Fabrikschlote", die — von der darin dokumentierten Geschmacklosigkeit ganz abgesehen — letzthin doch nur das eine beweisen, daß in der Gegenwart die Pietät der Selbstsucht Schritt für Schritt den Platz räumen muß.

Ganz besonders sind Gegenstand der Pietät natürlich Plätze, die eine für die Menschheit hehre, heilige Erinnerung in sich bergen. Die Stätte, die ein guter Mensch betrat, ist eingeweiht, — um wievielmehr ein Ort, an dem einer unserer Großen oder Größten geweilt hat und an den sich erhabene Reminiszenzen an Begebenheiten aus dem Leben dieses Geistesgewaltigen knüpfen! Solchen Plätzen naht ein fein empfindender Mensch mit Ehrfurcht; denn hier gilt ihm das Wort: „Zeuch deine Schuhe aus, denn der Ort, da du stehest, ist ein heiliges Land!" Pietätloses Benehmen an geweihten Stätten wirkt doppelt peinlich, ja ist empörend. So erblicken wir gröbste Pietätlosigkeit darin, wenn es in der Grabeskirche von Jerusalem, also an jenem Orte, wo nach alter Überlieferung der Stifter der christlichen Religion den Märtyrertod starb und bestattet wurde, alljährlich am Ostersonnabend zu wüsten Prügeleien zwischen Pilgern römischen und griechischen Bekenntnisses kommt, wobei m o h a m m e d a n i s c h e Soldaten, die sich hier im allgemeinen sehr korrekt benehmen, Ordnung schaffen müssen. So empfinden es ferner die Buddhisten — wie wohl jeder anständig denkende Mensch — als eine schwere Pietätlosigkeit, wenn unter dem Schutz der Britischen Regierung die christliche Mission in der geweihten Umfriedigung des altehrwürdigen Bodhi-Baumes von Anuradhapura auf Ceylon [1])

---

[1]) Dieser noch heute grünende ehrwürdige Baum, der älteste historische Baum der Erde, ist ein Sproß des alten heiligen Bodhi-Baumes von Buddha-Gaya, unter dem der Buddha die Erleuchtung gewann. Er wurde von Mahinda, einem Sohn des Königs Asoka, um die Mitte des dritten vorchristlichen Jahrhunderts nach Ceylon gebracht und dort eingepflanzt. Eine Abbildung des Baumes findet sich in der „Buddh. Warte", III. Jahrg., p. 6.

eine christliche Kirche errichtet und den Buddhisten, denen doch dieser Platz als uralte, heilige Kultstätte gehört, verbietet, daselbst an Sonntagen religiösen Dienst abzuhalten. Auch Buddha-Gaya, jene heilige Stätte, von der die große Religion des Buddha ihren Ausgang nahm und zu der seit Jahrtausenden jährlich zahlreiche Pilger aus allen buddhistischen Ländern wallfahren, hat man vor einiger Zeit den Buddhisten entrissen und einem brahminischen Mahant zugesprochen, der nicht nur für die Größe des Buddha auch nicht das geringste Verständnis hat, sondern der dem Buddhismus sogar offene Feindschaft entgegenbringt. Das sind vereinzelte, aber besonders markante Fälle von gänzlichem Mangel an Pietät gegenüber ehrwürdigen Orten. Der Leser kann sich aber das Bild im kleinen unschwer vervollständigen, wenn er sich nur den typischen Weltreisenden vorstellt, der, ohne die geringste Spur von Achtung oder Ehrfurcht, mit bedecktem Kopf, den Reiseführer in der Hand und womöglich noch die qualmende Shagpfeife im Munde, zu den heiligen Stätten des Ostens eilt, eben nur, um auch einmal dort gewesen zu sein. —

Wir sind nunmehr vorbereitet, die Frage zu prüfen, welche Rolle die Pietät im Buddhismus spielt. Um den hohen Rang, der ihr in der Buddha-Lehre eingeräumt wird, deutlich zu machen, braucht man eigentlich nur ein Beispiel herauszugreifen, das schon an sich beweiskräftig genug ist und auf die ganze Frage hellstes Licht wirft. Ein düsterer und ergreifender Text (Majjh. 130 und Ang. III, 35) schildert in sehr realistischen Farben die Szene, wie ein Übeltäter nach seinem Ableben von dämonischen Höllenwächtern vor König Yama, den Totenrichter, zum Verhör geführt wird. Die gegen den Bösewicht erhobenen Beschuldigungen lauten nun nicht etwa auf Verletzung dieses oder jenes Gebotes, vielmehr wird die ganze Anklage in die Worte zusammengefaßt: „Dieser Mensch hat niemandem Ehrerbietung erwiesen, er kannte keine Ehrfurcht.“ Also wegen seiner Pietätlosigkeit hat er sich die Hölle erwirkt! Wo aber keine Pietät ist, da ist auch keine Dankbarkeit, und so kann es nicht Wunder nehmen, wenn der Buddha einen schlechten Menschen kurz so charakterisiert: „Ein schlechter Mensch ist undankbar, er weiß keinen Dank“ (Ang. II, 24). Als die elementarsten Forderungen, die an das, was der Buddha rechte Erkenntnis nennt, gestellt werden, sind in Majjh. 117 u. a. folgende richtige Ansichten angegeben: „Spenden, Darreichungen und Opfer, die man bringt, sind wertvoll; es gibt eine Frucht, ein Reifen der guten und bösen Taten; „Mutter und Vater“ ist kein leeres Wort; „geistgeborene Wesen“ ist kein leeres Wort; es gibt Heilige in der Welt, die das, was sie verkünden und erklären, in eigener Person erkannt und verwirklicht haben.“ Was sollen wohl diese Worte anderes

besagen, als: „Übt im praktischen Leben Pietät, wo immer ihr könnt; seid ehrerbietig gegen Vater und Mutter; es gibt höhere Wesen in anderen Welten, gedenket ihrer in Ehrfurcht; insbesondere naht euch ehrfürchtig den Heiligen, und endlich: es gibt eine höchste Norm, der euer Handeln untersteht, beugt euch davor in Demut!" Im Vinaya sagt eine Stelle: „Von welchen Lehren immer du erkennen solltest, daß sie . . . zur Demut und nicht zur Überhebung führen, von diesen wahrlich solltest du wissen, daß es die Lehre, daß es die Ordnung, daß es die Botschaft des Meisters ist." „Ehrfurcht und Demut, Genügsamkeit und Dankbarkeit, . . . das ist höchster Segen" (Mangala-Sutta). „Schamhaft und demütig wollen wir sein, — also habt ihr euch, Jünger, wohl zu üben" (Majjh. 39).

Nun könnte man freilich versucht sein, die Frage aufzuwerfen, warum denn der Buddha, wenn er der Pietät eine so zentrale Stellung in seiner Lehre einräumt, sie nicht auch in irgend einer Form, beispielsweise als kindliche Ehrfurcht, in seine allgemeinen Gebote mit aufgenommen hat. Hierauf ist eine doppelte Antwort zu geben. Erstens darf man sich nur daran erinnern, daß in den allgemeinen Geboten ja nur das Grundlegende, daß Wichtigste gegeben wird und daß in ihnen die Forderung der Pietät implicite enthalten ist: Das erste Gebot verlangt Ehrfurcht vor allem Leben; das zweite gebietet Achtung vor dem Eigentum unseres Nächsten; das dritte fordert Respektierung der Geschlechtsehre der Frau; das vierte verbietet, die Ehrerbietung, die wir unseren Mitmenschen schulden, dadurch zu verletzen, daß wir sie durch lügnerische Worte täuschen oder hintergehen; und endlich das fünfte Gebot verpönt den Rauschtrank, der gerade die feinsten seelischen Regungen lahmlegt, Roheit in die Erscheinung treten und die zarten Keime der Pietät mehr als alles andere verdorren läßt. Zweitens aber muß man sich gegenwärtig halten, daß für den Orientalen seit Alters her die Pietät, namentlich in ihrer Form als Ehrfurcht vor den Eltern und älteren Leuten, vor Lehrern, Asketen und Heiligen, etwas so Selbstverständliches ist, daß es ihrer gesonderten Formulierung innerhalb der allgemeinen Gebote gar nicht erst bedurft hätte. Der Morgenländer saugt diese interkonfessionelle Tugend des Ostens sozusagen schon mit der Muttermilch ein; Pietätlosigkeit ist für ihn die Sünde, und der Pietätlose der schlechte Mensch. So gelten denn auch im Buddhismus Schmähung, Verletzung, Mißhandlung oder Ermordung des Vaters, der Mutter, des Lehrers, eines Asketen oder gar eines Heiligen als die allerschwersten Verbrechen, deren ein Mensch sich schuldig machen kann; dies sind die Taten, die „unmittelbar zur Reife gelangen".

In buddhistischen Ländern pflegt der Laie vor dem Träger des Gelben Gewandes niederzuknieen und die Hände ehrfurchtsvoll zusammenzulegen. Dieselbe Puja (Verehrung) erweist er, nachdem er sich seiner Schuhe entledigt hat, unter Darbringung von Blumen, Räucherwerk und Kerzen einem Buddha-Bilde, ferner einem Stupa oder anderen religiösen Symbolen, die seine Gedanken auf den erhabenen Meister und seine Lehre lenken, und ebenso naht er sich demütig heiligen Orten, die in der Geschichte seiner großen Religion eine besondere Rolle spielen.

Noch heute ist es in den Ländern des indo-chinesischen Kulturkreises ganz allgemein üblich, daß man die Kinder jeden Morgen vor den Eltern und Großeltern, sowie vor dem Lehrer niederknieen läßt. Wem dies übertrieben erscheint, der blicke auf unsere verwilderte und verwahrloste Jugend und bedenke, welch' köstlichen Schatz ein junges Menschenkind in der Pietät mit ins Leben hinausnimmt. Der Jugendliche wird auch in seinem ferneren Leben Achtung und Ehrfurcht betätigen, dadurch auf andere vorbildlich wirken, und gerade dieser anerzogenen pietätvollen Gesinnung hat er es zu verdanken, daß er in Frieden mit seiner Mitwelt leben und sich auch in schwere Lebenslagen willig ein- und ihnen unterordnen kann. Ein solcher Mensch ist gesegnet und wird für seine Umgebung ein Segen sein. Wer möchte nicht ohne weiteres zugeben, daß hier ein Kilo zu viel des Guten noch tausendmal besser ist als auch nur einige Gramm zu wenig? Ja, man möchte sogar fragen: Kann denn hier überhaupt des Guten zu viel getan werden?!

Und was sagt der Buddha über die kindliche Pietät? Es seien nur zwei Stellen angeführt: „Mit Brahma, mit den Lehrern der Vorzeit, mit den Verehrungswürdigen verbunden sind jene Familien, in deren Hause Mutter und Vater von den Kindern verehrt werden. „Brahma, Lehrer der Vorzeit, Verehrungswürdige", — dies sind Ehrennamen, die Mutter und Vater zukommen. Aus welchem Grunde? Viel tun Mutter und Vater für ihre Kinder; sie sind ihre Ernährer, ihre Erhalter, sie sind die Führer dieser Welt" (Ang. III, 31 und IV, 63; Itiv. 106). „Zweien, sage ich, kann man das Gute nur schwer vergelten: Mutter und Vater. Wenn man auf der einen Schulter seine Mutter trüge, auf der andern seinen Vater und dabei hundert Jahre alt würde und während dieser hundert Jahre sie mit Salben, Streichen, Baden und Reiben bediente und jene dabei sogar ihre Notdurft verrichteten, so hätte man damit noch nicht genug für Mutter und Vater getan, hätte ihnen das Gute noch nicht vergolten. Und wenn man Mutter und Vater selbst die Oberherrschaft über die an den sieben Arten von Schätzen so reiche, weite Erde übertragen würde, so

hätte man auch damit noch nicht genug für Mutter und Vater getan, hätte ihnen das Gute noch nicht vergolten. Aus welchem Grunde? Viel tun Mutter und Vater für ihre Kinder; sie sind ihre Ernährer, ihre Erhalter, sie sind die Führer dieser Welt" (Ang. II, 25). Der Buddha führt dann weiter aus, wie nur derjenige seinen Eltern das Gute recht vergolten, ja mehr als vergolten habe, der sie, sofern sie des Guten ermangeln, zum Guten antreibt und darin befestigt.

Wo es sich um den Verkehr zwischen Mensch und Mensch handelt, fordert der Buddha ausdrücklich gegenseitige Pietät. Wem Pietät gebührt, der muß sie auch seinerseits ausüben. Das bekannte Sigalovada-Sutta bietet geradezu einen Musterkodex zur Regelung des menschlichen Verkehrs auf der Grundlage der Pietät. Es werden hier bewunderungswürdige Richtlinien gegeben für das gegenseitige Verhältnis zwischen Eltern und Kindern, Mann und Frau, Lehrer und Schüler, Freund und Freund, Herr und Diener (heute: Arbeitgeber und Arbeitnehmer), Bhikkhu und Laienanhänger.

Im Mangala-Sutta wird u. a. als höchster Segen gepriesen: die Verehrungswürdigen verehren, Mutter und Vater unterstützen, für Weib und Kind sorgen, religiöser Wandel, Zuneigung zu den Verwandten, Ehrerbietung, Dankbarkeit, Demut. Besonders gerügt wird es, wenn es jemand verabsäumt, seine hilfsbedürftigen greisen Eltern zu unterstützen oder wenn er Brahmacarins, d. h. rein Wandelnde, hintergeht (Suttanipata I, 6); Ehrfurcht gegenüber Bejahrten wird immer wieder eingeschärft, so l. c., wie überhaupt gerade der Suttanipata voll ist von Stellen, die von der Pietät handeln. Ebenso ist es heilige Pflicht, Arme und freiwillig Arme zu unterstützen; von den zahlreichen Texten nenne ich nur Itiv. 75. Der Mahavagga erzählt eine Geschichte, wie der Buddha in eigener Person einen schwerkranken Bhikkhu sorgsam pflegt als Vorbild für seine Jünger, und wie er daran das Wort knüpft: „Wer mir dienen will, der warte des Kranken." Gerade dieses Wort hat in buddhistischen Ländern äußerst segensreiche Früchte gezeitigt.

Wie eindringlich der Buddhismus die Ehrfurcht vor allem Leben predigt und wie ernst und feierlich er die Heiligkeit und die Unverletzlichkeit des Lebens in allen seinen Erscheinungsformen verkündet, ist ja allgemein bekannt. Aber man vergesse nicht, daß diese „Avihimsa" keineswegs eine rein passive Zurückhaltung gegenüber den Geschöpfen bedeutet, wie man oft behauptet hat. Ganz im Gegenteil: Wählt doch der Buddhismus hier als Vergleichspunkt gerade das Höchste, Edelste, Reinste, Selbstloseste, das der Mensch kennt, worin Ehrfurcht, Güte, Liebe, Schonung,

Obhut, Pflege, Fürsorge und Hingabe wie in einem Brennpunkt sich sammeln: das Mutterherz:

„Gleich einer Mutter, die ihr eig'nes Kind,
Ihr einz'ges Kind bewacht, indem ihr Leben
Sie wagt, so hege jeder ohne Schranken
Wohlwollen im Gemüt für alle Wesen". (Metta-Sutta.)

Und der Buddha selbst betrachtete ja sein Lebenswerk lediglich als den Ausdruck der „Barmherzigkeit und des Erbarmens mit der Welt", er wirkt nur zum Segen, Heil und Glück für Götter und Menschen. Der sogen. Nördliche Buddhismus, das Mahayana, hat in der Gestalt des geistigen Idealmenschen (Bodhisattva) eine greifbare Verkörperung dieser auf alles Leben sich richtenden Pietät geschaffen, zu welcher der Gläubige voll Verehrung und Hingebung aufblickt. Von dem Bodhisattva heißt es: „Als erhabenes Wesen, helfend und beschirmend, betrachtet Er in tiefer Güte unterschiedslos alle Geschöpfe als sein einziges Kind. Tatkräftig, freudig, ohne Schranken opfert Er sein Leben, lindert Leid und bringt unaussprechlichen Segen. Die große Mutter Erde versorgt und ernährt alle Geschöpfe, aber von keinem erwartet sie Dank. So ist der Bodhisattva. Von dem Tage seines geistigen Erwachens an bis zu der Stunde, da Er in die Tiefen des Guten Gesetzes eindringt und die höchste Weisheit erlangt, ist Er bestrebt, alle Wesen zu erretten, aber Er erwartet keinen Dank, noch hofft Er auf irgendwelche Vergeltung. Er kennt nicht Freund noch Feind, sondern umfaßt alles mit gleicher Güte und macht einen wie alle geeignet für das ewige Licht" (Kaçyapaparivarta-Sutra).

Udana I, 10 erzählt, wie der Buddha seinen Jüngern befiehlt, einem Neubekehrten, der in der Nähe von Savatthi durch Unglücksfall ums Leben gekommen ist, die letzten Ehren zu erweisen und ihm einen Stupa zu errichten. Dieser Fall verdient besondere Beachtung, weil die Aufgabe der Bestattung sonst nur den Laien oblag und die Bhikkhus sich mit der Einäscherung Verstorbener nicht zu befassen pflegten. Ein jüngerer, aber gleichfalls aus der alten Schule hervorgegangener und auf ältere Überlieferung zurückgehender Text schildert die ergreifende Szene, wie Ananda, der ständige Begleiter des Buddha, mit einem in Verwesung übergegangenen toten Hunde, der von allen Menschen verabscheut wird, Erbarmen empfindet. Er weiß dem armen Geschöpf doch noch eine gute Seite abzugewinnen und spendet ihm ein Lob mit den Worten: „Aber seine Zähne sind doch rein und weiß wie ein weißer Lotus." [1])

---

[1]) Dieselbe Erzählung gehört auch dem christlichen Legendenschatz an; hier ist es Christus, der die Zähne des toten Hundes lobt. Die christliche Legende ist dichterisch bearbeitet von Karl Gerok, Palmblätter. Vergl. über den Gegenstand „Der Buddhist". II. Jahrg., p. 456 ff.

Wundervoll ist die Stelle im „Sutra der 42 Kapitel", welche von der pietätvollen, zarten Rücksichtnahme und Zurückhaltung des Mannes gegenüber dem Weibe handelt: „Wenn du mit einer Frau redest, so tue es in Herzensreinheit. Sprich zu dir selbst: „In diese sündige Welt gestellt, will ich der fleckenlosen Lilie gleichen, die unberührt bleibt von dem Morast, in dem sie wächst." Ist die Frau bejahrt, sieh sie an als deine Mutter; ist sie älter als du, betrachte sie als deine ältere Schwester ist sie jünger, behandle sie als deine jüngere Schwester; ist sie ein junges Mädchen, nahe ihr wie deiner Tochter." „Zwei lichte Tugenden beschirmen die Welt: Scham und Feinfühligkeit" (Itiv. 42).

Alle buddhistischen Schriften atmen, was ja ganz selbstverständlich ist, tiefste Ehrfurcht vor dem Erhabenen und seiner Lehre, wie ungezählte Stellen bekunden. „Heilig, ihr Jünger, ist der Vollendete", sagt der Meister von sich selbst. Jeder Traktat wird eingeleitet durch die bekannte Lobpreisung: „Verehrung Ihm, dem Erhabenen, Heiligen, vollkommen Erwachten!" Noch heute wird jeder religiöse Akt in der Südlichen Kirche mit dieser Formel begonnen, wie man sich ihrer schon in alter Zeit bediente, wenn man ehrfurchtsvoll des Buddha gedachte. Das Mahaparinibbana-Sutta schließt mit den weihevollen Worten: „Faltet die Hände zusammen und beugt ehrfürchtig euch nieder: In der Jahrtausende Flucht wird kaum e i n Buddha geboren." Dem Erhabenen unehrerbietig zu nahen oder ihm Falsches zu unterstellen galt als schwerer Fehltritt. Aber auch für jeden Heiligen wird Ehrfurcht und Ehrerbietung gefordert. Der Mönch Kokaliya, der die beiden Hauptjünger Sariputta und Moggallana verlästert hat, und der, obwohl vom Buddha ernstlich verwarnt, dennoch bei seiner Lästerung verharrt, wird kurz darauf von der Beulenpest befallen und erlangt, da er ohne Reue stirbt, eine grauenvolle Wiedergeburt in einer Hölle (Kokaliya-Sutta in dreifacher Version).

Daß der Buddha Duldsamkeit übte und wie er sie übte, ist in dieser Zeitschrift wiederholt gesagt worden. Wo es sich um Entstellungen seiner Lehre handelte, griff er scharf und unnachsichtlich zu, auch da, wo es galt, verderbliche Irrtümer fremder Systeme aufzudecken. Im übrigen aber ließ er jeden Andersgläubigen gänzlich unbehelligt und legte nur dann seinen abweichenden Standpunkt dar, wenn man ihn darum anging. Ja, der Buddha wies den der Jaina-Gemeinde angehörenden Feldherrn Siha, als dieser sich zum Buddhismus bekehrte, ausdrücklich an, nach wie vor auch den Jaina-Mönchen Gaben zu reichen (Mahavagga VI, 31). Der Buddhismus ist die einzige Religion auf Erden, welche gegen Andersgläubige immer duldsam gewesen ist bis auf den heutigen Tag, und die

das Gute, gleichviel wo es sich findet, anerkennt und fördert. Aufdringlichkeit in der Missionsarbeit liegt ihm seinem ganzen Wesen nach völlig fern. Ganz einzigartig in der Religionsgeschichte steht es da, daß eine Religion eine andere direkt zu fördern sucht, wie dies von seiten des Buddhismus auch in neuerer Zeit noch geschehen ist. Buddhistische Mönche in Ceylon haben ihre Tempel christlichen Missionaren zum Predigen zur Verfügung gestellt; buddhistische Geistliche in Japan sammelten vor etwa zwölf Jahren unter Buddhisten für eine kleine Christengemeinde, die zu arm war, um sich eine Kirche bauen zu können; buddhistische Geistliche in Japan nehmen an der christlichen Weihnachtsfeier teil und beglückwünschen den Missionar zum Geburtsfest seines Buddha. Mir sind verschiedene verbürgte Fälle bekannt, wo reiche und eifrige Buddhisten in Birma, als der christliche Missionsbote an ihre Tür klopfte, um für einen wohltätigen Zweck zu sammeln, namhafte Summen, Hunderte von Rupies, zur Verfügung stellten. Fragt man sie, warum sie das eigentlich tun, so pflegen sie zu antworten: „Die anderen wollen ja auch Gutes, und Gutes muß ich unterstützen.“ Man sieht, wie Unrecht man diesen Leuten tut und wie schnöde man ihnen ihr Entgegenkommen, ihre Duldsamkeit und Aufopferung vergilt, wenn man, wie das so häufig geschehen ist, ihre Handlungsweise als weichliche Charakterschwäche hinstellt. Sie ist keineswegs eine Verleugnung der eigenen Überzeugung, vielmehr eine bewußte Betätigung der buddhistischen Religion; der Buddhist setzt eben auch bei den Andersgläubigen den redlichen Willen, Gutes zu wirken, voraus, und dieses Gute unterstützt er nach Kräften. Von einer Verleugnung des Buddhismus zugunsten des Christentums kann dabei auch nicht im entferntesten die Rede sein; es ist lediglich die Gesinnung der — Pietät, die solches Handeln bestimmt.

Daß der Buddha gern und dankbar lieblicher Stätten gedenkt, die in ihrer geschlossenen Ruhe und Einsamkeit zur Selbstbetrachtung und Vertiefung einladen, wird wiederholt bezeugt. So verweilt der Meister in dankbarer Erinnerung bei dem stillen Waldesfrieden von Uruvela und ergeht sich in lobenden Worten über die Anmut und Schönheit der Umgebung von Vesali mit ihren malerisch gelegenen Cetiyas (Majjh. 26 und MPS). Einsiedelei und Klostergrund ist heiliges Land, dessen Frieden durch lautes Lärmen und weltliches Treiben nicht entweiht werden darf (vergl. z. B. Ud. III, 3). Geradezu mit Verehrung aber spricht der Buddha noch kurz vor seinem Abscheiden von den vier unvergeßlichen Orten, die der Schauplatz der großen Ereignisse im Leben des Vollendeten gewesen sind: Wenn ein Mönch oder eine Nonne, ein Laienbruder oder eine Laien-

schwester frommen Sinnes diese Stätten aufsucht und sich dabei vergegenwärtigt: „Hier ist der Vollendete geboren, hier ist der Vollendete zum höchsten Erwachen gelangt, hier hat der Vollendete das Rad der Lehre in Bewegung gesetzt, hier ist der Vollendete zum ewigen Frieden eingegangen“, — so wird das einem solchen für lange Zeit zum Heil und Segen gereichen (MPS); „diese Stätten sind des Sehens würdig und erwecken Begeisterung“ (Ang. IV, 118). —

Vielleicht genügen die hier gegebenen spärlichen Hinweise immerhin, um eine leise Ahnung davon aufdämmern zu lassen, welche geradezu überwältigende Rolle die Pietät in der Buddha-Lehre wie im Buddhismus überhaupt spielt und was für den Buddhisten Pietät eigentlich bedeutet. Man braucht ja die Texte nur mit offenen Augen zu lesen, und man wird sich der Überzeugung nicht verschließen können, daß der Buddhismus von dem Gedanken der Pietät geradezu durchtränkt ist. In der Tat: die Ader der Verehrung pulsiert kraftvoll und lebenswarm in seinem weitgegliederten Organismus. Pietät durchdringt die Religion des indischen Weisen an jeder Stelle wie ein zarter, feiner Wohlgeruch die sonnendurchleuchtete, stille Luft. —

Zur Aufhellung des ganzen Gegenstandes wird es noch erforderlich sein, die organische Eingliederung der Pietät in den gesamten Bau der Buddha-Lehre zu behandeln, ihrem Ursprunge nachzugehen und ihren inneren Zusammenhang mit dem Grundgedanken des Buddhismus aufzuweisen. Dieser wesentlichste Teil der vorliegenden Aufgabe — der leidige Raummangel nötigt dazu — muß einem besonderen Aufsatz im neuen Jahrgange unserer Zeitschrift vorbehalten bleiben.

Die Grosse Erlösung.

Von **Georg Grimm.**

(6. Fortsetzung.)

Der Weg.

Der Kern des Weges.

An meinen Körper und damit an meine Persönlichkeit, die ja den Körper zur Basis hat, und damit an die Welt, die ich durch meine und in meiner Persönlichkeit erfahre, kurz, an das Leben, unter welchem Begriff eben die Gesamtheit der die Persönlichkeit ergebenden Phänomene verstanden wird, bin ich lediglich durch den Drang nach diesen Phänomenen und damit nach dem Körper als dem Apparat, mit dem ich diese

Phänomene erzeuge, gebunden. Denn nur weil es mich drängt, findet jeweils im Tode das Ergreifen eines neuen Keimes statt, den ich dann zu einem Organismus gestalte, durch welchen ich später wieder Empfindungen und Wahrnehmungen, kurz, Leben erzeuge. Habe ich keinen Drang zum Leben mehr, dann findet im Tode auch jenes Ergreifen nicht mehr statt, womit dann alle Phänomene des Lebens, die ja eben an einem solchen Keim immer wieder neu einsetzen, ihr Ende erreichen müssen. Will ich also in den körperfreien und damit weltfreien Zustand übertreten, so muß ich allen Drang ertöten.

Dieser Drang ist bedingt durch das Nichtwissen, näher den Wahn, einmal, daß der Zustand der Leiblichkeit der mir allein mögliche ist, ich also mit der Aufhebung dieser Leiblichkeit und der durch sie bedingten Empfindungs- und Wahrnehmungsfähigkeit selbst vernichtet werde, und dann —, daß, selbst wenn für mich ein körperfreier und damit lebensfreier Zustand möglich sein sollte, dieser Zustand doch ein recht trübseliger sein müsse.

Weil der Drang bedingt ist, kann er auch durch Aufhebung seiner Bedingung, nämlich des eben gekennzeichneten Wahnes, vernichtet werden.

Weil seine Bedingung ein Wahn, also ein Produkt der Erkenntnistätigkeit ist, kann diese Bedingung und damit er selbst auch nur wieder durch Erkenntnistätigkeit behoben werden. Damit steht fest, daß der einzige Weg zum Übertritt in den uns allein angemessenen lebensfreien Zustand oder zur Erlösung — von der Welt — der Weg der Erkenntnis ist. Es gibt schlechterdings keinen anderen Weg und kann keinen anderen geben. Wer sich also von der Welt oder, was dasselbe ist, vom Leben erlösen will, muß seine Erkenntnistätigkeit entfalten, oder näher, er muß, da ja alle Erkenntnistätigkeit im Denken als in ihrem Brennpunkt aufgeht, denken.

Das Denken vollzieht sich auf zweifache Art, als anschauliches und als begriffliches Denken, als anschauliche Verstandestätigkeit und als reflektierende Vernunfttätigkeit, oder, im Geiste des Buddha ausgedrückt, als durchdringende Vorstellung einerseits und als Erwägen und Überlegen anderseits; man muß sich etwas im Geiste recht anschaulich vorstellen und es dann erwägen und überlegen.

Das Objekt des zweifachen Denkens liegt natürlich in der Richtung des Zieles. Dieses Ziel aber ist die Erkenntnis der Elemente des die Bedingung des Dranges bildenden Wahnes als eines solchen; ich muß erkennen, daß mir auch ein körperfreier und damit lebensfreier und damit weltfreier Zustand möglich ist, und ich muß weiter erkennen, daß dieser

lebensfreie Zustand keineswegs ein trübseliger, sondern umgekehrt der Zustand der Leiblichkeit der trübselige und der lebensfreie Zustand ein solcher wandellosen, höchsten Wohles ist. Ist diese Erkenntnis erreicht, dann ist eben dadurch schon auch der Drang in seinem ganzen Umfang, also radikal, mit Stumpf und Stiel ausgerottet, so gewiß, als ein Bedingtes sich auflösen muß, wenn seine Bedingung, aus der es geboren wurde und die allein es trägt, aufgehoben wird.

Daß aber der Zustand der Leiblichkeit ein trübseliger, oder um mit dem Buddha zu sprechen, ein leidbringender ist, erfahre ich jeden Augenblick dadurch, daß alles, womit ich in diesem Zustand der Leiblichkeit in Beziehung trete, unaufhörlich vergeht, eben weshalb mir auch alles, woran ich hänge — mit dem Eintritt seiner Vergänglichkeit —, Leid bringt. Dieses bloße Erfahren genügt aber noch nicht — auch der gewöhnliche Weltmensch erfährt ja dieses Leid der Vergänglichkeit unaufhörlich —, sondern ich muß mir dieses Leid der Vergänglichkeit zum Bewußtsein bringen, so lebendig, daß ich gleichsam es mit Händen greifen kann, das heißt, ich muß es greifbar anschaulich zu erkennen suchen. Je mehr ich es so greifbar anschaulich erkenne, desto mehr erfahre ich wiederum greifbar anschaulich, daß alles, was nur immer an mir und um mich vorgeht, somit der Inbegriff all der Phänomene, die man Leben nennt, nichts mit meinem Wesen zu tun hat, denn eben dadurch, daß ich alles an mir greifbar anschaulich hinschwinden sehe, erfahre ich ja zugleich greifbar anschaulich, daß ich durch dieses Hinschwinden selbst in keiner Weise berührt werde. So erlebe ich es denn förmlich, daß es für mich auch einen lebensfreien Zustand gibt, erlebe es in der Weise, daß sich mir das ganze Getriebe meiner Persönlichkeit, also der Körper mit seinen Empfindungen und Wahrnehmungen, wollte ich mein Verhältnis zu dieser Persönlichkeit in den Raum hinaus projizieren, gleichsam als eine, Tausende von Meilen von mir entfernte, wesenlose Luftspiegelung darstellt.

Eben dadurch aber erfahre ich zugleich in der höchsten Realität, die es nur geben kann, den unermeßlichen Frieden und damit die unvergleichliche Seligkeit, die sich einstellt, wenn ICH durch kein Element dieser mir nunmehr so fernen Persönlichkeit mehr beunruhigt werde — ich habe den Schleier des „Mysterium tremendum“ gehoben.

So läuft denn das die Erlösung herbeiführende Denken darauf hinaus, in allem, was ich an mir und um mich erkenne, die drei Merkmale: vergänglich (anicca), deshalb für mich leidbringend (dukkha), deshalb nicht zu mir gehörig (anatta) zu erkennen.

Wer in dieser Richtung denkt, denkt der Lehre des Buddha gemäß. Wer aber lehrgemäß denkt, der denkt konzentriert. Denn eben das lehrgemäße Denken nennt der Buddha das konzentrierte Denken. Somit ist der Kern des Heilswegs das konzentrierte Denken.

Schwierigkeit des Weges.

Der Buddha hat seine ganze Lehre in einen einzigen Satz zusammengefaßt: „sabbe sankhârâ aniccâ, dukkhâ, anattâ: alle Erscheinungen sind nicht-ewig — deshalb — leidbringend — deshalb — nicht-Ich". Wer diesen Satz vollständig, also in seiner ganzen Tiefe, und greifbar anschaulich zu erkennen vermag, der hat den Inbegriff aller Weisheit erreicht, die „über alle anderen Erkenntnisse weit hinausreicht" [1]), ist Höchster der Götter und Menschen, ist ein vollkommen Erlöster. Ihm eignet eben deshalb auch das konzentrierteste, d. h. lehrgemäßeste Denken, das überhaupt möglich ist. Zu diesem Gipfelpunkte des Denkens kommt aber unter all den Millionen von Menschen im Laufe der Jahrhunderte nur ab und zu einmal einer. Wie ist das möglich? Man sollte doch meinen, es müßte nicht allzuschwer sein, einen einzigen kurzen Satz mit der Zeit vollkommen zu durchschauen. Die Antwort ist eine sehr betrübende: Wir alle können überhaupt nicht konzentriert, d. h. der Lehre des Buddha gemäß, also in der Richtung der drei Merkmale, denken. Solches Denken ist dem Menschen das Allergräßlichste. Gar mancher würde um seines ewigen Heiles willen gerne hungern und sich kasteien, ja sich sogar bis zur Selbstzerfleischung geißeln; gar mancher würde, wenn er dadurch an die Stätte des Heils gelangen könnte, meilenweit auf den Knien zu ihr rutschen; nur eines würde er nicht, weil er sich dazu ohne weiteres als unfähig erkännte: durch bloßes Denken, speziell durch bloßes Denken in der Richtung der drei Merkmale, sein Heil wirken. Eben deshalb ist der Heilsweg des Buddha, dessen Kern ja eben das Denken in der Richtung der drei Merkmale ist, trotz seiner verblüffenden Einfachheit auch der schwerste. Weil den Menschen an sich schon das Denken das schwerste ist, was es für sie gibt, deshalb suchen sie auch so gern einen Ersatz für dasselbe im Glauben: Man läßt andere für sich denken. Wie jeder Mensch schon an sich die Schwierigkeit des richtigen Denkens fühlt, wird aus der Unsicherheit deutlich, die jeden ergreift, wenn er auf dem Wege eigenen Denkens eine wichtige Entscheidung treffen soll. Die Ohnmacht des normalen Denkens aber in Gebieten, die über das Alltägliche hinausliegen — nur insoweit können die Menschen wenigstens einigermaßen richtig

[1]) Dighanik. I, 3, 71.

denken —, insbesondere in Angelegenheiten unserer ewigen Bestimmung, kommt dadurch zum bezeichnenden Ausdruck, daß jeder, der es auch nur wagt, hier durch eigenes Denken zu sicheren Ergebnissen gelangen zu wollen, mit dem Vorwurf der Vermessenheit oder gar des Größenwahns bedacht wird, worin aber natürlich nur die eigene Denkunfähigkeit dessen, der diesen Vorwurf erhebt, zum Ausdruck kommt.

Es ist überaus dienlich, die letzte Ursache für diese Schwierigkeit des Denkens ausfindig zu machen, um so mehr, als sich dadurch auch der Weg zu ihrer Behebung eröffnet:

Alles Erkennbare an uns, also auch jede Fähigkeit, und damit auch die Fähigkeit zu erkennen, insbesondere zu denken, ist anattâ, uns wesensfremd. Darin liegt auch der Grund, warum wir der Reihe nach alle Fähigkeiten, auch wenn sie sich gegenseitig ausschließen, zur Entwicklung bringen können, was unmöglich wäre, wenn uns eine Fähigkeit oder bestimmte Fähigkeiten wesenhaft zugehörten. Wir sind nicht allmächtig, sondern allfähig — die Allmacht ist nur ein spezieller Fall der Allfähigkeit. Wie alles, so wurzelt auch jede Fähigkeit in unserem Willen[1]): um eine Fähigkeit erzeugen zu können, muß ich zunächst den Willen dazu haben. Auch dieser Wille selbst ist anattâ, mir wesensfremd — auch ihn muß ich ja erst erzeugen —, so wesensfremd, daß es mich geradezu ungeheure Anstrengung kostet, einen neuen Willen hervorzutreiben. Ja, ein Leben reicht in der Regel zur Erzeugung eines neuen Willens, wenigstens eines stetigen neuen Willens, überhaupt nicht aus, wie umgekehrt ein einmal vorhandener Dauerwille, den wir Drang nennen — der Buddha bezeichnet ihn als Durst —, normalerweise in einem Leben nicht merkbar verändert werden kann, eben weshalb die Lehre von der Unveränderlichkeit unseres Willens entstehen konnte. Wie schwer es für uns ist, einen neuen Willen zu erzeugen, oder noch besser, hervorzutreiben, wird deutlich, wenn man erwägt, wie gar mancher in den Seufzer ausbricht: „O, wie schön wäre es, wenn ich das wollen könnte.“ [2]) Ebenso ungeheuer schwer war uns natürlich ursprünglich die Erzeugung alles Wollens irgendwelcher Art. Erst ganz allmählich, im Verlaufe der Billionen der Weltzeitalter, hat sich unser Wille als die Gesamtheit alles unseres einzelnen Wollens, in dem der frühere Wille ebenso allmählich sich auf-

---

[1]) „Die fünf Haftensgruppen, Mönch, wurzeln im Willen.“ M. S. III, S. 99.

[2]) Wie gar mancher Kranker fühlt, daß es nur eines energischen Willens von ihm bedürfte, um seiner Krankheit Herr zu werden; aber er ist unfähig, diesen Willen hervorzutreiben. (cfr. „Die Lebenskraft und ihre Beherrschung“.)

löste, aus den leisesten Regungen eines momentanen Begehrens, die im Lichte des Erkennens ausgelöst worden waren, zur Stärke der uns nunmehr erfüllenden Strebungen oder Neigungen oder unserer Triebe, kurz, des in uns hausenden Dranges oder Durstes verdichtet, und nur infolge dieser ungeheuer langen Dauer, während der wir es hegten und pflegten, konnten wir es bis zu der Virtuosität und scheinbaren Unveränderlichkeit des uns nunmehr eigentümlichen Wollens bringen und konnte der Wahn in uns entstehen, dieser Drangwille sei uns wesentlich.

Ebenso langer Zeiträume nun, wie sie nötig sind, ein neu aufgestiegenes Wollen bis zur Unbiegsamkeit unseres Charakters zu steigern, bedarf es, neue Fähigkeiten in uns zu schaffen, die ja immer solche sind, einen in uns hausenden Willen zu befriedigen: jede Fähigkeit ist die mögliche Fertigkeit im Gebrauche unserer Sinnenorgane zur Befriedigung eines in uns hausenden Willens. Vielleicht Millionen von Jahren waren nötig, solche Fähigkeiten in uns zu entwickeln, waren nötig, weil uns, um es nochmal zu sagen, auch diese Fähigkeiten so ungeheuer wesensfremd sind, daß wir ungemessene Zeiträume zu ihrer Aneignung brauchen.[1])

Das gilt natürlich auch von der Fähigkeit des Aufbaues unseres jeweiligen Organismus, wie dies mit Bezug auf die herrliche Körpergestalt

---

[1]) Angesichts solcher Aus- und Rückblicke kommt der Normalmensch mit dem Maßstäbchen seiner gegenwärtigen flüchtigen Daseinsform, in der er aufzugehen wähnt, in Verwirrung, nicht aber der Weise, für den, gegenüber der Zeitlosigkeit seines Wesens, auch die unermeßlichsten Zeiträume noch nicht einmal Sekunden der Ewigkeit darstellen. Übrigens rechnet ja auch die moderne Biologie mit ähnlichen Zeiträumen, nur daß sie die Wandlungen, die ein Wesen im Verlaufe seines Samsâro durchmacht, mangels Kenntnis der Palingenesie auf die Gattung überträgt. — In dem Denkfehler, daß wir unser winziges gegenwärtiges Leben für unser Leben schlechthin halten, während dieses in Wahrheit doch ein Weltenleben ist, das in eine anfangslose Vergangenheit zurückgeht und sich in eine endlose Zukunft hinein verlieren kann, liegt übrigens auch der Hauptgrund für all die abstrusen Hypothesen unserer abendländischen Philosophien und Religionen. — Es ist, wie wenn man den Inhalt eines mitten aus einem Roman herausgerissenen Kapitels für sich allein begreifen wollte, während er doch bloß als Teil des ganzen Romans verständlich ist. Übrigens spielt bei uns Abendländern auch noch ein ganz erheblicher Mangel an Mut zu konsequentem Denken mit: selbst wenn man die Tatsache der Palingenesie und damit die Anfangslosigkeit seines Samsâro — cfr. „Die Lehre des Buddha", S. 118, Anm. 1 — eingesehen hat, vermag man noch nicht die Energie aufzubringen, die damit doch schon begrifflich mitgesetzten endlosen Reihen von ungeheuren Weltzeitaltern (Kalpas) nun auch wirklich anzuerkennen und mit ihnen als Tatsachen zu rechnen. So klein sind wir im großen Denken geworden.

des Buddha in den Worten ausgesprochen wurde: „Durch die eigene Tat ist diese Schönheit geschaffen, nicht zufällig durch hohen Herrscherstand. Was in zehn Milliarden Weltperioden aus Worten, Werken und Gedanken hervorwächst, das hat dieser Meister geläutert. Dadurch ist diese vom Menschenauge geliebte fleckenlose Schönheit hervorgerufen worden.“ [1]) Vor allem aber gilt dies von der Fähigkeit zu denken, ja, diese Fähigkeit braucht als die Blüte aller Fähigkeiten im einzelnen Lebewesen, wenn es wieder einmal im Laufe seines unendlichen Samsâro aus den dunklen Tiefen, wo überhaupt nicht gedacht wird, emportaucht, zu ihrer Ausgestaltung ungleich längere Zeiträume, als alle anderen Fähigkeiten. Bei den allermeisten Menschen bleibt sie überhaupt in den Anfängen ihrer Entwicklungsmöglichkeit stecken, indem die Überzahl der Menschen fortwährend in der Nähe der Grenzen des Tierreiches hin- und herirrt. Jede Fähigkeit kann nur entstehen und sich weiter entwickeln, wenn ein Wille, ein Wunsch zu ihr vorhanden ist. Nun gibt es aber nur sehr wenige Menschen, die einen wirklich ernsten Willen nach Steigerung ihrer Denkfähigkeit haben. Dem großen Haufen genügt es vollständig, gerade soviel davon zu besitzen, als zur Befriedigung seiner auf das Grobmaterielle gerichteten kleinlichen, wenn auch deshalb nicht minder heftigen Wünsche nötig ist. Dazu reicht aber gemeinhin sehr wenig Verstand aus.

Ist schon die Fähigkeit zu denken an sich im allgemeinen sehr gering, so werden wir auch noch durch einen fremden Faktor an dem richtigen Gebrauch dieser Fähigkeit auf das schwerste behindert. Das richtige Denken besteht nämlich, wie wir bereits wissen, darin, in allem die drei Merkmale vergänglich, leidbringend und deshalb uns unangemessen zu durchschauen und dadurch jeden Drang nach der Welt in uns zu ertöten. Nun ist es aber gerade das Schrecklichste an diesem uns erfüllenden Drang, daß er uns auch von diesem richtigen Denken abdrängt, indem es uns mit der größten Heftigkeit drängt, in direkt entgegengesetzter Richtung zu denken, also in der Richtung, daß jenseits der Welt, wie wir diese in unserer Persönlichkeit erfahren, doch nur mehr das absolute Nichts sei, daß also unser Wesen auch unmöglich jenseits der Welt liegen könne, wir also in den bereits der Welt angehörenden Elementen unserer Persönlichkeit oder in einer diesen Elementen zugrunde liegenden Urkraft

[1]) Siehe Windisch: Mâra und Buddha, S. 133 ff. — Angesichts solcher Gedanken verstehen wir wohl auch ganz die tiefen Worte: „Dies ist nicht, ihr Jünger, euer Körper und nicht der Körper der Anderen. Das Wirken der Vergangenheit muß vielmehr hier erblickt werden.“ („Die Lehre des Buddha“, S. 267.)

löste, aus den leisesten Regungen eines momentanen Begehrens, die im Lichte des Erkennens ausgelöst worden waren, zur Stärke der uns nunmehr erfüllenden Strebungen oder Neigungen oder unserer Triebe, kurz, des in uns hausenden Dranges oder Durstes verdichtet, und nur infolge dieser ungeheuer langen Dauer, während der wir es hegten und pflegten, konnten wir es bis zu der Virtuosität und scheinbaren Unveränderlichkeit des uns nunmehr eigentümlichen Wollens bringen und konnte der Wahn in uns entstehen, dieser Drangwille sei uns wesentlich.

Ebensolanger Zeiträume nun, wie sie nötig sind, ein neu aufgestiegenes Wollen bis zur Unbiegsamkeit unseres Charakters zu steigern, bedarf es, neue Fähigkeiten in uns zu schaffen, die ja immer solche sind, einen in uns hausenden Willen zu befriedigen: jede Fähigkeit ist die mögliche Fertigkeit im Gebrauche unserer Sinnenorgane zur Befriedigung eines in uns hausenden Willens. Vielleicht Millionen von Jahren waren nötig, solche Fähigkeiten in uns zu entwickeln, waren nötig, weil uns, um es nochmal zu sagen, auch diese Fähigkeiten so ungeheuer wesensfremd sind, daß wir ungemessene Zeiträume zu ihrer Aneignung brauchen.[1])

Das gilt natürlich auch von der Fähigkeit des Aufbaues unseres jeweiligen Organismus, wie dies mit Bezug auf die herrliche Körpergestalt

---

[1]) Angesichts solcher Aus- und Rückblicke kommt der Normalmensch mit dem Maßstäbchen seiner gegenwärtigen flüchtigen Daseinsform, in der er aufzugehen wähnt, in Verwirrung, nicht aber der Weise, für den, gegenüber der Zeitlosigkeit seines Wesens, auch die unermeßlichsten Zeiträume noch nicht einmal Sekunden der Ewigkeit darstellen. Übrigens rechnet ja auch die moderne Biologie mit ähnlichen Zeiträumen, nur daß sie die Wandlungen, die ein Wesen im Verlaufe seines Samsâro durchmacht, mangels Kenntnis der Palingenesie auf die Gattung überträgt. — In dem Denkfehler, daß wir unser winziges gegenwärtiges Leben für unser Leben schlechthin halten, während dieses in Wahrheit doch ein Weltenleben ist, das in eine anfangslose Vergangenheit zurückgeht und sich in eine endlose Zukunft hinein verlieren kann, liegt übrigens auch der Hauptgrund für all die abstrusen Hypothesen unserer abendländischen Philosophien und Religionen. — Es ist, wie wenn man den Inhalt eines mitten aus einem Roman herausgerissenen Kapitels für sich allein begreifen wollte, während er doch bloß als Teil des ganzen Romans verständlich ist. Übrigens spielt bei uns Abendländern auch noch ein ganz erheblicher Mangel an Mut zu konsequentem Denken mit: selbst wenn man die Tatsache der Palingenesie und damit die Anfangslosigkeit seines Samsâro — cfr. „Die Lehre des Buddha", S. 118, Anm. 1 — eingesehen hat, vermag man noch nicht die Energie aufzubringen, die damit doch schon begrifflich mitgesetzten endlosen Reihen von ungeheuren Weltzeitaltern (Kalpas) nun auch wirklich anzuerkennen und mit ihnen als Tatsachen zu rechnen. So klein sind wir im großen Denken geworden.

des Buddha in den Worten ausgesprochen wurde: „Durch die eigene Tat ist diese Schönheit geschaffen, nicht zufällig durch hohen Herrscherstand. Was in zehn Milliarden Weltperioden aus Worten, Werken und Gedanken hervorwächst, das hat dieser Meister geläutert. Dadurch ist diese vom Menschenauge geliebte fleckenlose Schönheit hervorgerufen worden.“ [1]) Vor allem aber gilt dies von der Fähigkeit zu denken, ja, diese Fähigkeit braucht als die Blüte aller Fähigkeiten im einzelnen Lebewesen, wenn es wieder einmal im Laufe seines unendlichen Samsâro aus den dunklen Tiefen, wo überhaupt nicht gedacht wird, emportaucht, zu ihrer Ausgestaltung ungleich längere Zeiträume, als alle anderen Fähigkeiten. Bei den allermeisten Menschen bleibt sie überhaupt in den Anfängen ihrer Entwicklungsmöglichkeit stecken, indem die Überzahl der Menschen fortwährend in der Nähe der Grenzen des Tierreiches hin- und herirrt. Jede Fähigkeit kann nur entstehen und sich weiter entwickeln, wenn ein Wille, ein Wunsch zu ihr vorhanden ist. Nun gibt es aber nur sehr wenige Menschen, die einen wirklich ernsten Willen nach Steigerung ihrer Denkfähigkeit haben. Dem großen Haufen genügt es vollständig, gerade soviel davon zu besitzen, als zur Befriedigung seiner auf das Grobmaterielle gerichteten kleinlichen, wenn auch deshalb nicht minder heftigen Wünsche nötig ist. Dazu reicht aber gemeinhin sehr wenig Verstand aus.

Ist schon die Fähigkeit zu denken an sich im allgemeinen sehr gering, so werden wir auch noch durch einen fremden Faktor an dem richtigen Gebrauch dieser Fähigkeit auf das schwerste behindert. Das richtige Denken besteht nämlich, wie wir bereits wissen, darin, in allem die drei Merkmale vergänglich, leidbringend und deshalb uns unangemessen zu durchschauen und dadurch jeden Drang nach der Welt in uns zu ertöten. Nun ist es aber gerade das Schrecklichste an diesem uns erfüllenden Drang, daß er uns auch von diesem richtigen Denken abdrängt, indem es uns mit der größten Heftigkeit drängt, in direkt entgegengesetzter Richtung zu denken, also in der Richtung, daß jenseits der Welt, wie wir diese in unserer Persönlichkeit erfahren, doch nur mehr das absolute Nichts sei, daß also unser Wesen auch unmöglich jenseits der Welt liegen könne, wir also in den bereits der Welt angehörenden Elementen unserer Persönlichkeit oder in einer diesen Elementen zugrunde liegenden Urkraft

[1]) Siehe Windisch: Mâra und Buddha, S. 133 ff. — Angesichts solcher Gedanken verstehen wir wohl auch ganz die tiefen Worte: „Dies ist nicht, ihr Jünger, euer Körper und nicht der Körper der Anderen. Das Wirken der Vergangenheit muß vielmehr hier erblickt werden.“ („Die Lehre des Buddha“, S. 267.)

oder Energie, die natürlich wie jede Kraft oder Energie ebenfalls bereits zur Welt gehört, bestanden seien und daß wir uns demgemäß auch innerhalb der Welt nach Maßgabe unserer Persönlichkeit, bezw. der in ihr erscheinenden Energie als der Auswirkung unseres Wesens betätigen müßten, um glücklich zu sein. Der Drang, in dieser Richtung zu denken, ist so ungeheuer groß, daß sich, wie man zu sagen pflegt, förmlich alles — dieses „Alles" ist eben der Drang in seinen verschiedenen Äußerungen — in uns aufbäumt, wenn wir versuchen, uns so radikal als jenseits der ganzen Welt zu begreifen, daß wir völlig, wie eine Flamme, erlöschen müssen, um in unsere ewige Heimat zu gelangen und so wahrhaft selig zu werden. In diesem Drang, in einer der Lehre des Buddha und damit der höchsten Wahrheit entgegengesetzten Richtung zu denken, liegt das Haupthindernis der Anerkennung der Buddhawahrheit und damit der Beschreitung des Heilswegs. Es gibt keine Einwendung, die töricht und spitzfindig genug wäre, als daß man nicht, eben von jenem Drang geleitet, auf sie verfiele, wobei man in der Regel gar nicht merkt, daß man nicht mehr unbefangen, sondern bereits als Sklave jenes Dranges denkt.

Die Ursache für diese „Beeinflussung" unseres Denkens durch den Drang ergibt sich unmittelbar aus dem Vorausgeführten: Die Denkfähigkeit verdankt schon an sich ihren Ursprung nur unserem Willen oder Drang: wo kein Wille, kein Drang, zu denken, ist, da wird auch nicht gedacht, ja, nicht einmal ein Denkorgan produziert. Nun ist dieser Drang ein solcher nach der Welt, entsprungen aus unserem früheren falschen Denken in der Richtung: „Das gehört mir, das bin ich, das ist mein Selbst." Also muß eben auch der Drang zum gegenwärtigen Denken sich in der gleichen Richtung geltend machen. Und er ist so über alle Maßen heftig, weil wir diesen Drang nicht bloß seit Jahrmillionen, sondern schon seit Ewigkeiten gehegt haben, indem diese Grundrichtung des Dranges in all den Variationen, denen er im Verlaufe des Samsâro unterworfen ist, doch immer die gleiche bleibt.

Weil so unsere gegenwärtige Denkfähigkeit und das Hindernis zu ihrem richtigen Gebrauch die Produkte unseres auf ungeheure Zeiträume zurückreichenden vorgeburtlichen Wirkens sind, deshalb können beide, wenigstens normalerweise, auch nicht plötzlich, sondern nur ganz allmählich, im gleichen Verhältnis als sie gewachsen waren, also ebenfalls nur in einer Reihe von Einzelleben wieder erheblich modifiziert werden. Das gilt umsomehr, als natürlich auch das richtige Denken einen entsprechenden Willen oder Drang zu ihm voraussetzt, der also im Gegensatz zu dem bereits in uns hausenden Drang zum verkehrten

Denken ebenfalls erst neu erzeugt und im Laufe unseres Weltenlebens immer weiter gesteigert werden muß.[1])

Von dieser Warte aus werden uns nun wohl auch die bereits früher in Bezug genommenen Worte der heiligen Sumedhâ ganz verständlich werden, die sie in Hinsicht darauf spricht, daß der erste Anstoß für ihre spätere Heiligkeit der Umstand war, daß sie vor Millionen von Jahren einem früheren Buddha einen Gartenhain geschenkt hatte:

„Das war die Folge, war mir Frucht und Lohn,
Weil einst in Demut ich dem Herrn gedient.
Und heute hat mich jener erste sanfte Wunsch
Erlöschen lassen, einflußfrei.“ [2])

Weiter werden wir nun auch verstehen, warum es Menschen gibt, die in ihrer gegenwärtigen Erscheinungsform „des Fortschritts“, d. h. der Erkenntnis der Buddhalehre, wie sie wirklich ist, schlechterdings „unfähig sind“. Sie haben allzulange während ihrer früheren Existenzen falsch gelebt, vor allem falsch gedacht, als daß sie schon während ihres gegenwärtigen Lebens, ihrem Drang zum verkehrten Denken zum Trotz, so weit richtig denken lernen könnten, um auch nur ein leichtes Verständnis von der Transzendenz ihres Wesens zu gewinnen. Erst nach und nach, wenn überhaupt, mögen sie in ihrem ferneren Weltenleben mit ihrer Erkenntnistätigkeit wieder in die richtigen Bahnen gelangen.

Die Buddhalehre erfordert also Menschen, die für sie r e i f sind, reif, entweder den höchsten Gang zu gehen, oder wenigstens reif, um als buddhistischer Weltmensch zu leben. O b einer reif in dem einen oder dem anderen Sinne ist, wird sich darin zeigen, ob die Buddhalehre, wenn sie in seinen Erkenntnisbereich eintritt, einen leisen Wunsch auszulösen vermag, ihrer Segnungen teilhaftig zu werden. Ist er in diesem Sinne reif, dann mag es sein, daß sich im gleichen Augenblick das Ende seiner unendlichen Weltenwanderung entschieden hat, sei es, daß er dieses Ende noch in seiner gegenwärtigen Erscheinungsform verwirklichen wird, sei es erst in Millionen von Jahren. Doch was sind Millionen oder auch Billionen von Jahren gegenüber der Ewigkeit!

Die Verwirklichung des Weges.

Wir sind krank. Wir leiden an der Krankheit des Wollens. Im

---

[1]) Und zwar eben dadurch, daß man die Denktätigkeit auf die Erkenntnis einstellt, wie schön es wäre, wenn man ausschließlich l e h r g e m ä ß denken könnte. Im gleichen Verhältnis, als man das Heilsame d i e s e r Art zu denken erkennt, wächst der W i l l e, nun doch wirklich so zu denken, hervor.

[2]) Vergl. auch „Lieder der Mönche“, V. 96.

Bisherigen wurde diese Krankheit als eine chronische aufgewiesen, ja, als unsere Urkrankheit; weil es sich um das ungeheure Problem ihrer Heilung handelt, möge nochmal ihre Wurzel und deren Mächtigkeit kurz in das Gesichtsfeld gerückt werden: Alles Wollen, aller Drang quillt aus unserem Denken. Denn wie einer denkt und damit erkennt, so will er. Erkennt er etwas derart, daß es zu ihm in irgend welcher Beziehung steht, so erhebt sich Wille, Drang darnach, und zwar entweder in Form des Begehrens oder des Widerwillens, je nach der Art der erkannten Beziehungen. Erkennt er es als etwas, das ihn in keiner Weise etwas angeht, so erhebt sich überhaupt kein Wille, kein Drang — man bleibt gleichgültig, unbewegt. Nun denken wir schon seit ewigen Zeiten in der ersten Art, weshalb wir auch schon seit ewigen Zeiten an dem Willen, dem Drange nach der Welt kranken. Der Sitz der Krankheit liegt mithin in unserem seit Ewigkeiten gehegten falschen Denken; und dieser Krankheitsherd ist deshalb so ungeheuer schwer zu beheben, weil der durch das falsche Denken ausgelöste Drang nach der Welt immer gleich auch das Denken selbst beeinflußt, indem es uns eben auch zum verkehrten Denken drängt, ein Drang, der natürlich ebenso alt, wie der Drang nach der Welt überhaupt, d. h. ohne einen ersten Anfang ist und deshalb genau die gleiche Stärke besitzt wie dieser.

Darnach besteht aber die Bekämpfung und schließliche Heilung der Krankheit darin, vor allem den Willen oder den Wunsch zum richtigen Denken, d. h. einem solchen in der Richtung der drei Merkmale zu erzeugen und dann diesen Willen unaufhörlich zu hegen und zu pflegen, bis er so übermächtig geworden ist, daß man durch keinerlei Drang zum entgegengesetzten Denken mehr gestört wird, man also ständig das ganze Getriebe seiner Persönlichkeit als einen Haufen von sich unaufhörlich wandelnden, d. h. immer wieder vergehenden und neu entstehenden Prozessen greifbar anschaulich vor sich sieht, denen man so fremd gegenübersteht, daß einem nicht einmal mehr der Gedanke aufsteigt, sie könnten wesenhaft an uns oder wir an sie gebunden sein, ja, daß einem angesichts ihrer der Gedanke an unser Ich überhaupt nicht mehr kommt. Nur eine selbstverständliche Konsequenz ist es, daß einem Menschen, der so denkt, dann auch, wenn das an ihm vor sich geht, was man Sterben nennt, d. h. also, wenn das Getriebe seiner Persönlichkeit völlig zum Stillstand kommt, nicht einmal der bloße Gedanke mehr aufsteigt, das könnte ihn berühren. Er sieht vielmehr dieser Auflösung seiner Persönlichkeit so entfremdet zu, wie etwa ein gewöhnlicher Mensch dem Untergang der

Millionen von Meilen von ihm entfernten Sonne.[1]) Ja, da ein solcher voll Konzentrierter, d. h. also auf den Gipfel des richtigen Denkens Emporgelangter, das unaufhörliche Gewoge seiner Persönlichkeitsprozesse nur als eine peinliche Störung des großen Friedens, der über seinem tiefsten ICH liegt, empfindet, so regt sich in ihm natürlich auch nicht mehr der leiseste Drang oder Wunsch nach dem Fortbestande dieser Persönlichkeitsprozesse. Vielmehr verhält er sich zu deren Untergang, also zu dem Aufhören der vegetativen und sensitiven Funktionen und der von diesen hervorgebrachten Empfindungen und Wahrnehmungen, in ähnlicher Weise, wie etwa ein in einsamer majestätischer Landschaft weilender Wanderer zu dem allmählichen Verstummen des fernen Gebells einer Meute von Hunden.

Die Frage ist nun aber, wie man das richtige Denken bis zu diesem Gipfelpunkte der Konzentration entfalten kann. Das richtige, auf Erkenntnis der drei Merkmale gerichtete Denken, das man auch als das der Lehre des Buddha gemäße und damit, kurz, als das lehrgemäße Denken schlechthin bezeichnen kann, muß zunächst überhaupt erst erzeugt werden dadurch, daß ein Wille oder Wunsch nach solchem Denken erzeugt wird — jede Tätigkeit wird nur gesetzt, um einen Wunsch oder Willen, der in uns aufgestiegen ist, zu befriedigen.[2]) Ein solcher, wenn auch noch so leiser Wunsch oder Wille kann aber nur hervorgebracht werden durch die Kenntnisnahme der Lehre des Buddha. Löst das Studium derselben einen solchen Willen aus, dann ist der Mensch reif für den Heilsweg des Buddha.

Aber dieser Wille zum lehrgemäßen Denken ist zunächst noch überaus zart. Es ist mit ihm gerade so, wie mit einem überaus kostbaren, aber äußerst empfindsamen Pflänzchen, das der Obhut eines Gärtners anvertraut

---

[1]) Gleichwie da, Sâlho, ein Kämpfer, aus der Ferne trifft, so besitzt der heilige Jünger richtige Konzentration (richtiges Denken). Was es nämlich da an Körperlichkeit, an Empfindung, an Wahrnehmung, an Gemütstätigkeiten, an Bewußtsein gibt, das erkennt der richtig konzentrierte — richtig denkende — heilige Jünger, der Wirklichkeit gemäß, in vollkommener Weisheit also: Das gehört mir nicht, das bin nicht ich, das ist nicht mein Selbst. Für einen Solchen stellen sich also die Persönlichkeitsprozesse und damit die ganze Persönlichkeit selbst, so fremd dar, wie etwa die Sonne unserem physischen Auge.

[2]) Man kann unmöglich auch nur eine halbe Stunde lang unaufhörlich und energisch in der Richtung der drei Merkmale denken, wohl aber kann man tagelang Luftschlösser bauen. Warum? Weil wir zur letzteren Geistestätigkeit einen Willen, einen Drang haben, während wir zu der ersteren keinen Willen oder zunächst nur einen äußerst schwachen hervorwachsen lassen können. (cfr. S. 401, Anm. 1.)

ist. Würde dieser das Pflänzchen einfach in freies Land verpflanzen, ohne richtigen und gelockerten Boden, aus dem es seine Nahrung saugen könnte, und ohne dafür zu sorgen, daß es stets genügend Feuchtigkeit hat und daß es vor Hagel und Frost geschützt bleibt, so würde es nur allzu bald wieder verdorren. Das Mindeste, was er tun kann, ist, ihm das beste Beet in seinem Blumengarten anzuweisen und es jeden Tag nach Gärtnerart zu versorgen. Ist er aber ein ganz kluger Gärtner, der sich des außerordentlichen Wertes der Pflanze und ihrer überaus großen Empfindlichkeit bewußt ist, so wird er sie in seinem Treibhaus unterbringen und alle nur mögliche Sorgfalt auf sie verwenden. Dann mag es sein, daß sie in gar kurzer Zeit die ganze Herrlichkeit ihres Blütenschmuckes offenbart und ihrem Pfleger höchste Freude und reichsten Lohn bringt. Ebenso nun auch wird das Pflänzchen des Willens zum lehrgemäßen Denken, das anläßlich der Befassung mit der Buddhalehre aufkeimen mag, gar bald wieder verdorrt sein, wenn man das Studium dieser Lehre wieder aufgibt und sein bisher gewohntes Weltenleben weiterführt, insbesondere die Beschäftigung mit nicht buddhistischer Literatur als einzige Geistesnahrung wieder aufnimmt. Kann man sich aber entschließen, dem aufgestiegenen Willen zum lehrgemäßen Denken in seinem Geiste, mag man im übrigen auch ein Weltmensch bleiben, eine ständige Heimstätte zu bereiten, so wird dieses Denken nie mehr ganz untergehen können, mag auch seine Weiterentwicklung so langsam vonstatten gehen, daß es vielleicht noch Millionen von Jahren zu seiner vollen Entfaltung benötigt. Wer aber das lehrgemäße Denken so entwickeln will, daß es ihm noch in seiner gegenwärtigen Existenz mindestens die Blüte der Sotâpannaschaft bringt, der muß sein ganzes Geistesleben zu einem Treibhaus machen, in dem er als einzigen Schößling diesen Willen zum konzentrierten oder lehrgemäßen Denken genau nach der Anweisung des Meisters hegt und pflegt.

Wer immer also auf dem Buddhaweg vorwärtskommen will, muß denken, näher lehrgemäß denken, der buddhistische Weltmensch nicht weniger, wie der Jünger des engeren Kreises, wenn auch natürlich beide, wie wir gleich sehen werden, in einem ganz verschiedenen Grade. Ohne rechte Erkenntnis gibt es kein richtiges Handeln, eben weshalb ja auch die richtige Erkenntnis der Morgenröte verglichen wird, die der Sonne des rechten Handelns vorangeht. Richtige Erkenntnis aber kann man nur durch rechtes Denken gewinnen.

Und dies richtige Denken — der Buddha nennt es das konzentrierte Denken — muß, auch beim buddhistischen Weltmenschen, ein integrierender Bestandteil des ganzen Lebens werden. Einen Stillstand

gibt es hier nicht. Jeder Stillstand ist hier Rückschritt. Rückschritt aber ist gleichbedeutend mit Verminderung der richtigen Erkenntnis und damit Verminderung des richtigen Handelns. Ja, die Früchte jahrelangen, richtigen Denkens gehen nur allzu bald wieder verloren, wenn man das richtige Denken auch nur längere Zeit aufgibt. Das ist ja eben das Furchtbare beim Streben nach moralischer Vervollkommnung, daß wir nicht bloß das Böse, sondern auch das Gute, das wir uns unter harten Kämpfen erworben haben, wieder verlieren können — wie oft schon während unserer unendlichen Weltenwanderung waren wir vielleicht daran, die Schwelle der Sotâpannaschaft zu überschreiten, um jedesmal wieder in die Tiefe zurückzugleiten!

Daß alles Gute nur aus einer richtigen Geistesverfassung geboren wird und sich nur bei ununterbrochener Fortdauer dieser Geistesverfassung behaupten kann, wissen alle religiösen Menschen. Deshalb also, um sich immer wieder das, worauf es schließlich allein ankommt, zum Bewußtsein zu bringen, gehen sie im Grunde auch nur in die Kirche, deshalb beten sie ihr Morgen- und Abendgebet, beten sie vor und nach den Mahlzeiten. Das Gebet des Buddhisten aber ist Denken, richtiges Denken, als das einzige wirklichen Erfolg verheißende Mittel zu jener richtigen, das Gute gebärenden Geistesverfassung. (Fortsetzung folgt.)

Graf Keyserling über den Buddhismus.

Ein Beitrag zur buddhistischen Ethik.

Von **Dr. Felix Kuh.**

Es ist eine sehr erfreuliche Erscheinung, daß in Europa das Interesse und Verständnis für die Geistesschätze des Ostens sichtbar zunehmen. Endlich, muß man sagen, erwacht die Erkenntnis, daß sich das Abendland trotz seiner erstaunlichen technischen und zivilisatorischen Leistungen doch wohl nicht auf dem rechten Wege befunden hat. Zugleich sieht man sich zu dem Eingeständnis genötigt, daß eben „hinter den Bergen auch noch Leute wohnen!“ Vielleicht war es zuerst der plötzliche, glänzende Aufschwung Japans, der die Augen der Europäer wiederum der aufgehenden Sonne zugewandt hat. Aber man muß zugeben, daß nicht allein diese äußeren Eindrücke wirksam gewesen sind. Vielmehr ist in den letzten Jahrzehnten eine deutliche Neigung zu Tage getreten, sich zunächst mit chinesischer, dann auch mit indischer Kunst und Literatur zu befassen, und an dieser Stelle darf mit Befriedigung festgestellt werden, daß auch

die indische Philosophie und Weltanschauung, daß vornehmlich die buddhistische Lehre langsam, aber sicher Boden gewinnt.

Zu den heute meistgelesenen Büchern gehören „*Der Untergang des Abendlandes*“ von *Spengler* und „*Das Reisetagebuch eines Philosophen*“ von *Keyserling*. Beiden Erscheinungen muß zunächst das lobende Zeugnis ausgestellt werden, daß die Verfasser mit dem besten Willen an die Aufgabe herangegangen sind, Orient und Okzident miteinander zu vergleichen, und wie es nicht anders sein konnte, haben beide Schriftsteller die gewaltigen Vorzüge der östlichen Gedankenwelt anerkennen müssen! Übereinstimmend bekunden sie, Spengler auf Grund umfassender Kenntnisse der Literatur und Keyserling gestützt auf tiefe persönliche Eindrücke, daß sich im Ganzen Europa und Asien dadurch unterscheiden, daß unser Erdteil *Zivilisation*, Asien dagegen *Kultur* besitzt; unsere Welt richtet heute die Augen nach außen, ihr gilt die Beherrschung der Natur als das höchste Glück und Ziel, der Osten hat noch immer das bessere Teil erwählt, indem er auf innere Einkehr, auf Selbstbesinnung dringt und das Glück, die Erlösung ausschließlich im eigenen Ich sucht, wozu sich bekanntlich in Europa nur ganz wenige auserwählte Geister aufgeschwungen haben. Spengler geht, wie der Titel seines Werkes sagt, in der Kritik der europäischen Zustände so weit, daß er den allmählichen, aber vollständigen Untergang unserer Zivilisation voraussagt, wir sind *alt* geworden, der Intellekt hat uns um alle seelischen Güter gebracht, ein geschichtliches Gesetz wird sich an uns erfüllen, indem wir, unfähig geworden zu innerlicher Verjüngung, eines Tages unsere Rolle ausgespielt haben werden! Allerdings trifft dies nicht allein für Europa zu, Spengler glaubt, daß sich auch im Orient die gleichen Entwicklungsreihen abspielen, und hier kommt er auf den *Buddhismus* zu sprechen, der sich seinem Auge ebenfalls als eine Alterserscheinung gegenüber der schäumenden Jugendkraft des vorbuddhistischen Indiens darstellt.[1]) Eine wunderliche Auffassung, über die wir uns aber mit ihm vielleicht bei späterer Gelegenheit auseinandersetzen wollen. Heute wenden wir uns zunächst dem zweiten Autor zu, dem Grafen Keyserling, der dem Buddhismus noch sehr viel eingehendere Betrachtungen gewidmet hat. Er war selbst in Ceylon, in Burma, in Japan und hat überall, wie sich das für einen reisenden Philosophen gehört, der buddhistischen Weltanschauung, die auf Asien eine so ungeheure Wirkung ausgeübt hat und weiterhin ausübt, seine ernsteste Aufmerksamkeit zugewandt. Freilich hat er daneben auch andere Religionen und Geistes-

---

[1]) Vergl. hierzu *Grimm*, Lehre d. Buddha, S. 521.

richtungen mit höchster Energie studiert, er ist in jede Atmosphäre, die sich ihm darbot, sogar in die Theosophie, die er in Adyar an der Quelle aufsuchte, so tief hinabgetaucht, daß er sich nach eigenem Bekenntnis bald als Buddhist, bald als Brahmane, bald als Shintoist oder Spiritist gefühlt hat. Die körperliche und geistige Reise um die Welt ist ein bißchen schnell gegangen, und man muß also von vornherein darauf gefaßt sein, daß dieser philosophische Globetrotter unter den reichen Schätzen seiner Erfahrung auch manchen Irrtum nach Hause gebracht hat.

Uns interessiert selbstverständlich in erster Linie die Stellungnahme des Grafen Keyserling zum Buddhismus. Wir müssen uns hiermit beschäftigen, einmal, weil, wie gesagt, sein Buch so außerordentlich verbreitet ist und jeder darin enthaltene Irrtum also zu folgeschweren Mißverständnissen führen muß, und zweitens, weil tatsächlich Keyserling einige Probleme berührt, über die auch im übrigen mancherlei Zweifel bestehen und die also eine endgültige Klarstellung erheischen. — Keyserling bringt der buddhistischen Lehre und ihren Vertretern eine durchaus gerechte Würdigung und eine fast begeisterte Hochachtung entgegen. „Ich muß sagen", schreibt er, „daß der buddhistische Priester mich durch die Höhe seines Niveaus überrascht. Nicht seines geistigen Niveaus, sondern seines menschlichen." Und nun folgt eine wohlbegründete Gegenüberstellung der buddhistischen und christlichen Geistigkeit und Geistlichkeit! Dem Bhikkhu spricht Keyserling eine Sanftmut, ein Allverständnis, ein Wohlwollen, ein Überdendingenstehen zu, von dem der noch so Voreingenommene nicht behaupten wird, daß es für den christlichen Geistlichen charakteristisch sei. Er erkennt auch die Ursache dieses Vorzuges ganz richtig in der „vollendeten Uninteressiertheit, die der Buddhismus in seinen Gläubigen großzieht." Die christlichen Missionare werden ziemlich scharf abgefertigt, ihre Intoleranz wird gebührendermaßen verurteilt. Treffende Ausführungen finden sich gerade über diesen Punkt, über die buddhistische Toleranz, bei Keyserling. Dem Buddhismus, sagt er, liegt es ganz fern, um des Höheren willen das Niedrige zu verurteilen. Jeder Zustand ist notwendig und insofern gut. Ein schönes Bild: Die Blüte widerlegt nicht das Blatt, und dieses nicht den Stengel und die Wurzel, den Menschen wohlwollen heißt nicht alle Blätter gewaltsam zu Blüten umwandeln zu wollen, sondern sie als Blätter gelten zu lassen und liebend zu verstehen! Keyserling nennt diese Gesinnung, die ihm die Ursache für die Überlegenheit des Buddhismus zu sein scheint, die spezifisch buddhistische Carität. Im christlichen Verstande bedeute Carität Gutes tun wollen, im buddhistischen, jeden auf seiner Stufe gelten lassen. Gern hören wir, wie Keyserling seine persönlichen Eindrücke

schildert: „Die Atmosphäre dieser (buddhistischen) Kirche tut mir wunderbar wohl, noch nie habe ich inmitten solchen Friedens geweilt, — wie lieblich ist der buddhistische Gottesdienst; schon bin ich die Gegenwart der guten Mönche so gewohnt, daß ich sie ungern missen möchte.“ Ohne sehr in die Tiefe zu dringen, gibt also Keyserling im allgemeinen ein richtiges und wohltuendes Bild der geistigen und gemütvollen Atmosphäre, in die ihn der Buddhismus in seiner klassischen Heimat versetzt hat. Jeder Freund buddhistischer Lehre wird diese Kapitel mit freudiger Anteilnahme lesen, und der Buddhist selbst wird auch lächelnd über die, nun müssen wir es sagen, großen Mißverständnisse hinwegsehen, die hier dem wissensdurstigen Weltwanderer widerfahren sind. Wir wollen nicht allein reden von den Irrtümern, die sich in diesem, sonst so geistvollen und inhaltreichen Werke in rein tatsächlicher Beziehung vorfinden. Auf diese hat bereits kein Geringerer als Hermann Oldenberg hingewiesen, der in einer ausführlichen Kritik dieses Reisetagebuches, in der Deutschen Literatur-Zeitung (Nummer 1 vom 3. Januar 1920), ebenfalls das Verhältnis Keyserlings zum Buddhismus dargestellt hat. Auch Oldenberg erkennt an, daß dieser geistvolle Betrachter manchen glänzenden Blick getan, manches faszinierende Wort gesprochen hat. Nicht oft sei Buddha so schön verherrlicht worden wie an manchen Stellen dieses Buches, aber ebenso offenbar, sagt Oldenberg, sind die Gefahren, so hat z. B. Keyserling im Buddhismus eine Art „tropischen Luthertums“ sehen wollen, das alle Unterschiede zwischen den Menschen aufhebt und das Leben des Alltags mit einem Heiligenschein vergoldet. Mit Recht sagt Oldenberg, daß man sich gegenüber dieser fast komisch wirkenden Vorstellung jeder Randglosse enthalten kann. Auch kommt es Keyserling nicht darauf an, zu behaupten, daß von den Werken der indischen Kunst fast nichts erhalten sei, und er stellt die Geschichte der indischen Architektur so ungefähr auf den Kopf, indem er den großen Tempel von Buddhagaya aus Asokas Zeit stammen läßt, womit um etwa 800 Jahre vorbeigegriffen wird. Am gründlichsten beschäftigt sich Oldenberg mit der Behauptung Keyserlings, es sei tief bedeutsam, daß Buddha, der größte aller Inder, kein Yogi gewesen sei. Nun hat gewiß Buddha mit dem landläufigen Yogismus im gewöhnlichen Sinne des Wortes nichts zu tun, aber in seinem Entwicklungsgang hat der Yoga bekanntlich eine große Rolle gespielt, und es wird schwer zu entscheiden sein, ob eine scharfe Grenzlinie wirklich die buddhistische und yogistische Versenkung von einander trennt. In mancher Beziehung hat wohl Keyserling den Begriff des Yoga zu weit, in mancher zu eng gefaßt.

Viel wichtiger aber als diese auf einzelne tatsächliche und philosophische Definitionen bezüglichen Differenzen erscheint uns das Urteil, welches Keyserling in Bezug auf das Verhältnis zwischen der christlichen und der buddhistischen Nächstenliebe fällen zu dürfen glaubt. Wir müssen das betreffende Kapitel wegen seiner grundsätzlichen Bedeutung im Wortlaut wiedergeben. Keyserling schreibt:

„Die buddhistische Menschheit wirkt, verglichen mit der christlichen, auffallend farblos, charakterlos. Das Ideal des Détachements setzt eben der Vitalität aller, die nicht geborene Weise sind, einen Dämpfer auf. Der Normalmensch kann sich nur so vollenden, daß er alles Lebendige in sich durchaus bejaht; er muß tief in dieses Leben hineintauchen. Schwingt er sich vorzeitig darüber hinaus, so verkümmert er. Hierher rührt es, daß die Buddhisten von Ceylon wohl liebenswerte, seelisch gebildete, gute, mitunter sogar weise Leute, aber niemals Vollmenschen sind.

In diesem Zusammenhang erscheint denn das Christentum dem Buddhismus unbedingt überlegen. Auch dieser Glaube nivelliert. Aber wenn schon ein Ideal für alle Zeiten gelten soll, dann ist das christliche des Attachements ersprießlicher. Die christliche Liebe ist alles eher als weltüberlegen; sie wurzelt, betätigt, erfüllt sich in der Welt, bejaht Erdgebundenheit; so ruft sie alle Lebensgeister wach. Und die christlichen Grundgebote der Hilfsbereitschaft, der Arbeit zur Ehre Gottes und zum Heil der Welt erhalten dauernd in Spannung. Hierher rührt die einzigartige Effikazität des Christenglaubens in Bezug auf die Gestaltung dieser Welt. Effikazität beweist nun nicht notwendig metaphysische Wahrheit, aber in diesem Falle tut sie es: wird das Phänomen überhaupt ernst genommen, dann bezeichnet die Bewußtseinslage des Attachierten nicht nur die praktischere, sondern auch die tiefere gegenüber der entgegengesetzten. Wer ernstlich lieben kann, ist tiefer als der kühle Skeptiker. Nur das schlechthin Positive hat unbedingten Wert. Allerdings ist es möglich, positiv und unabhängig zugleich zu sein, aber solches gilt niemals vom Gleichgültigen, denn der ist negativ, eben das, was auf der höchsten Daseinsstufe als Freiheit zutage tritt, äußert sich auf niederen als Mut zum Abhängigsein: als Mut zum Schmerz, zum Opfer, zum Verlust. So ist der durchschnittliche Christ, welcher Freud' und Leid mutig bejaht, gegenüber dem durchschnittlichen Buddhisten auf dem besseren Wege.“

Auf diese Kritik einzugehen, haben wir um so mehr Veranlassung, als bekanntlich Graf Keyserling im Grunde nichts Neues sagt, er wiederholt vielmehr alte Einwürfe und Bedenken, die schon oft von christlicher, auch von rein philosophischer Seite her gegen den Buddhismus erhoben worden sind. Wir erinnern z. B. an das Urteil von Robert Falke, der ebenfalls gesagt hat, die buddhistische Liebe sei keine aktive, sondern eine passive Tugend, deren Tendenz weniger darauf ausgehe zu handeln, als mitleidsvoll zu empfinden. Eine Ethik, meint er, deren höchstes Ziel der

stumpfgewordene Asket sei, eine Moral, der die Liebe selbst als Übel erscheint, von dem man sich zu befreien habe, könne auf sittlichen Wert keinen Anspruch machen. Buddha habe nicht gelehrt, seine Feinde zu lieben, sondern negativ seine Feinde nicht zu hassen.[1]) Ja, Falke versteigt sich zu der ungeheuerlichen Behauptung, die buddhistische Lehre habe für die Hebung des Familienlebens und für Besserung der sozialen Lage der Armen so gut wie nichts getan. Aber auch ein Mann wie Oldenberg spricht gelegentlich von „dem kühlen Hauch, der alle Gebilde der buddhistischen Sittlichkeit umweht"[2]) und in seinem Buch über Laotsze erklärt Julius Grill, daß diese „frostige Temperatur unvermeidlich von dem egoistischen Grundzug der Erlösungslehre Buddhas ausginge". Irrtum über Irrtum, Entstellung über Entstellung, aber man wird nicht die Augen dagegen verschließen dürfen, daß es sich hier offenbar um Irrtümer handelt, die etwas Bestechendes an sich haben und daher eine nur allzu weite Verbreitung finden! Sehr oft kann man auch bei gewöhnlichen Gesprächen über den Buddhismus den Einwand hören, daß diese Lehre für unser Gefühl doch allzu nüchtern, zu kalt und verstandesmäßig, zu poesielos sei.

Es kann nicht unsere Aufgabe sein, an dieser Stelle den Begriff der buddhistischen Nächstenliebe in ihrem Verhältnis zur christlichen Ethik von Grund aus darzulegen. Diese Mühe ist uns bereits von hierzu mehr berufener Seite abgenommen worden. Schon in seiner kleinen Darstellung der Lehre Buddhas hat Richard Pischel in ganz ausführlicher Weise entwickelt, was die buddhistische Metta zu bedeuten hat. Er leitet dieses Kapitel mit den ausdrücklichen Worten ein, daß ebenso wie das Christentum auch der Buddhismus als Kardinaltugend die Liebe aufgestellt habe. Dann wird auf Grund der Bergpredigt, sowie der bekannten Stelle im Itivuttaka genau dargelegt, daß eben auch der Buddha die liebevolle Anteilnahme an allen lebenden Wesen als einen Grundpfeiler seiner Erlösungslehre bezeichnet hat, und beiläufig bemerkt in so prachtvollen und herrlichen Worten, daß ein Vergleich mit dem christlichen hohen Lied auf die Liebe gewiß nicht vermieden zu werden braucht. „Alle Mittel in diesem Leben, um sich religiöses Verdienst zu erwerben, ihr Mönche, haben nicht den sechzehnten Teil des Wertes der Liebe, der Erlösung des Herzens." Und an anderer Stelle heißt es: „Wer, ihr Mönche, am Morgen, Mittag und Abend ein Geschenk von je hundert Töpfen Speise macht und wer am Morgen, Mittag und Abend auch nur einen Augenblick in seinem Herzen

[1]) Warnecks Allgemeine Missionszeitschrift, Jahrg. 1908, S. 236.
[2]) Buddha, S. 343.

Liebe erzeugt, der Zweite hat davon größeren Nutzen. Deswegen, ihr Mönche, sollt ihr so lernen: Die Liebe, die Erlösung des Herzens, wollen wir erzeugen, steigern, befördern, uns aneignen, sie ausüben, uns gewinnen", und es wird nicht vergessen hinzuzufügen, „sie richtig anwenden." Die Macht der Liebe wird als groß hingestellt. Wer Liebe hegt, der hat davon acht Vorteile, er schläft gut, er wacht gut auf, er träumt nicht schlecht, die Menschen haben ihn gern, alle andern Wesen haben ihn gern, die Götter schützen ihn, Feuer, Gift und Schwert tun ihm nichts an, auch wenn er nichts weiter sich aneignet, kommt er in die Welt des Brahma. Und Pischel vergißt nicht die schönen Erzählungen wiederzugeben, in denen mindestens ebenso eindringlich und ausführlich wie in den Evangelien und christlichen Legenden die Macht der buddhistischen Liebe illustriert wird. Kann es eine höhere Aktivität der Liebe, ein kräftigeres Attachement, um mit Keyserling zu reden, geben, als wenn man seine eigene Liebe auf andere Wesen übertragen, sie mit ihr, wie es der Buddha so oft getan hat, „durchdringen" kann? Menschen und Tiere: den Malla Roja hat der Buddha ebenso mit dem Geist der Liebe erfüllt, durchdrungen, wie den wilden Elephanten Nalagiri, den der böse Devadatta gegen ihn losgelassen hatte, und weil ein Mönch es unterlassen hatte, auch den Schlangen versöhnliche Liebe entgegenzubringen, ist ihm das Schicksal geworden, daß er an einem Schlangenbiß starb. Und wo findet sich das Idyll traulicher Liebesgemeinschaft schöner ausgemalt, als in der rührenden Schilderung von dem Zusammenleben der drei Mönche Anuruddha, Nandika und Kimbila? Ausdrücklich sagt der Erste von diesen zum Buddha, der sie besucht: „In mir ist, o Herr, zu diesen Ehrwürdigen werktätige Liebe mit Händen, Mund und Herz offen und im Verborgenen entstanden!" Und er fügt hinzu, unsere Leiber, o Herr, sind verschieden, aber unser Herz ist, glaube ich, ein und dasselbe. Gerade an diese Erzählung knüpft Pischel an und sagt, daß die Sittlichkeit des Buddhismus doch etwas mehr sei, als eine bloße Verständigkeitsmoral; er zitiert die erhebenden Worte aus dem Suttanipata: „Wie eine Mutter ihr Kind, ihr einziges Kind mit ihrem Leben schützt, so soll man gegen alle Wesen unermeßliche Liebe erzeugen (man achte auf den Ausdruck, der wiederum das Element der Aktivität in sich trägt), gegen alle Welt soll man unermeßliche Liebe erzeugen, nach oben, nach unten, nach der Seite, uneingeschränkt, ohne Feindschaft und Gegnerschaft. Stehend, gehend, sitzend, liegend, so lange man wach ist, soll man diese ausüben." Pischel erklärt unumwunden, diese Metta sei weder Mitleid noch Freundschaftsgefühl, sondern die christliche Liebe, womit er, meinen wir, freilich nicht ganz das Rechte getroffen hat, weil, wie wir sehen werden,

die buddhistische Nächstenliebe nicht weniger und nicht ebenso viel, sondern mehr als die christliche bedeutet. Wir lesen bei Pischel, es sei verkehrt, das Christentum zu Gunsten des Buddhismus herabzusetzen, aber ebenso ungerecht sei es, den Buddhismus zu Gunsten des Christentums zu verkleinern; nach seiner Ansicht stehen sich gerade in Bezug auf die Nächstenliebe die Sittengesetze beider Religionen gleich, aber es ist hoch beachtenswert, daß Pischel ausdrücklich zugibt, in der Ausführung dieser Gesetze, also gerade in der Praxis, in der Betätigung oder, um den etwas verschnörkelten Ausdruck Keyserlings zu gebrauchen, in der Effikazität gingen die Buddhisten oft weiter als die Christen.

So läßt schon die Pischel'sche Darstellung, der sich zahlreiche andere an die Seite stellen, deutlich genug erkennen, daß der buddhistischen Nächstenliebe ein kalter, passiver, poesieloser Charakter nur von denjenigen zugeschrieben werden kann, die in den Geist der Sache nur wenig eingedrungen sind. Immerhin könnte sich hier noch die Vorstellung erhalten, daß der Buddhismus den Schwerpunkt auf das Negative legt, und daß ihm vielleicht doch ein „kühler Skeptizismus" zu eigen ist. Man muß also, um die Wahrheit zu erkennen, noch tiefer, als es Pischel und die Mehrzahl der übrigen Forscher getan haben, in den Urgrund der buddhistischen Moral hinabsteigen. Hierzu hat uns Grimm in vortrefflicher Weise den Weg gezeigt, seine Untersuchung über unsern Gegenstand (die Lehre des Buddha, Seite 507 und folgende) ist so erschöpfend, daß wir uns, um eigentlich die ganze Streitfrage zu erledigen, auf den kurzen Hinweis beschränken könnten, daß hierdurch eben die Keyserling'sche mißverständliche Auffassung völlig widerlegt ist. Grimm hat deutlich den tiefen metaphysischen Ursprung der buddhistischen Nächstenliebe aufgezeigt; er stellt in den Mittelpunkt seiner Erklärung die buddhistische Erkenntnis, die in dem Satze beschlossen liegt: „Wir sind Wesen, die Wohlsein begehren und Wehe verabscheuen!" Wir, d. h. wir im metaphysischen Sinne, unser eigentliches Ich im Gegensatz zum Anatta! Als solche Wesen sind wir aber schrankenlos, grenzenlos, von aller Individualität, Persönlichkeit, Körperlichkeit losgelöst. Andererseits erkennen wir gerade aus diesem Gegensatz heraus die ganze Anattawelt als eine Leidenswelt, gegen die wir uns mit Abscheu wenden, wie wir umgekehrt die Schrankenlosigkeit unseres Begehrens nach Wohlsein als einen Beweis für die im Metaphysischen begründete Natur dieses Verlangens auffassen dürfen. Erhebt sich aber unsere eigentliche Natur über alle individuellen Schranken, liegt sie jenseits dieser Schranken, ist sie weiterhin erfüllt von dem Verlangen, das Leid aufzuheben und zu bekämpfen, so ergibt sich unmittelbar, daß

auch dieses Verlangen ein grenzenloses sein muß, ein Verlangen, das Leid zu bekämpfen, wo immer es sich in der Welt finden mag. Mit eherner Logik hat Grimm diese durch die Schriften des Palikanons hundertfach zu belegenden Sätze aneinandergereiht: Unser Wesen grenzenlos, unser Wesen gleichzeitig erfüllt von der Erkenntnis des Leidens sowohl als der Notwendigkeit, dieses Leiden aufzuheben, darum selbstverständlich unser Kampf gegen das Leid unbedingt und grenzenlos! In buddhistischer Sprachweise: Wie der ganze Ozean vom Geschmack des Salzes erfüllt ist, so zieht sich durch die ganze buddhistische Lehre und Literatur der eine Gedanke, das Leid in jeglicher Form und an jeglicher Stelle zu bekämpfen. Veri sigillum simplex, unendlich einfach ist diese Wahrheit, aber die oft beobachtete Erscheinung wiederholt sich auch hier, daß gerade das Einfachste der menschlichen Auffassung am schwersten zugänglich ist! Wie haben nur Männer und Forscher, an deren scharfem Verstande man sonst nicht zweifeln darf, zu der Anschauung kommen können, daß der Buddhismus, der das persönliche Ich grundsätzlich ausschaltet und überhaupt nur ein höheres, metaphysisches Ich anerkennt, ein egoistisches Prinzip enthalten könnte? Und wie konnte man gerade diese universale buddhistische Nächstenliebe in ihrer, buchstäblich genommen, absolut selbstlosen Motivierung für einen Ausfluß der Eigenliebe halten? Und drittens, welch' eine fast unbegreifliche Verkennung und Entstellung der Tatsachen liegt in dem Glauben, daß der Buddhismus nur eine passive, träge, gleichsam dahindämmernde Lebensführung mit sich bringt! Ein Chamberlain hat sich das Wort geleistet, lebend sterben, das sei die Essenz des Buddhismus, und man könne Buddhas Leben als den gelebten Selbstmord bezeichnen. Selbst bei diesem Schriftsteller besteht die Meinung, Nirvana sei ein leeres Nichts!

Auf dem Wege bis zur Vollendung oder Erlösung bedeutet das buddhistische Leben ein Kämpfen ohne Unterlaß, ein ganz anderes Kämpfen, als von irgend einer sonstigen Religion oder Philosophie gefordert wird. Der Sieg, den der wirklich zur Unterdrückung der Leidenschaft und des „Durstes“ gelangte Buddhist erfochten hat, wiegt tatsächlich schwerer als irgend eine Heldentat, deren sich Mann oder Frau rühmen können. Hier kann nur derjenige von Kälte, von Trägheit oder Stumpfheit sprechen, dessen Blick noch nicht einmal durch die äußerste Oberfläche gedrungen ist. Wenn Keyserling, wenn schlechthin der Abendländer vom „Vollmenschentum“ spricht, so sieht er den Menschen vor sich, der in seinen Trieben und Leidenschaften lebt, in ihnen befangen bleibt. Mag immerhin ein solcher Mensch seine triebhafte Natur zügeln und zähmen, sie in edler Weise zum Ausdruck bringen, er bleibt doch immer ein Sklave jener ge-

heimnisvollen Elementarmacht, wie sie eben nach Schopenhauers grandioser Intuition als „Wille“ erscheint. Gewiß mag innerhalb dieser Sphäre auch die Nächstenliebe in denkbar schönster, begeisterter, ja sogar ekstatischer Form zum Ausdruck kommen, hingebender, leidenschaftlicher, als dies jemals auf buddhistischer Grundlage geschehen könnte — niemand wird behaupten können, daß solche Art der Liebesbetätigung als die höchste Stufe bezeichnet werden kann! Im Gegenteil wird man mit gutem Recht diese christliche Nächstenliebe als eine egoistisch gefärbte betrachten dürfen, denn wenn selbst jede Berechnung auf den himmlischen Lohn wegfiele, die ja doch wohl immer vom christlichen Standpunkt aus eine große Rolle spielen dürfte, so bleibt doch stets die Befriedigung des eigenen Triebes der Liebe oder des Mitleids übrig. Die abendländische Wohltätigkeit — Keyserling selbst fällt über sie ein recht herbes Urteil — ist toto genere und nicht zu ihrem Vorteil von derjenigen des Orients, insbesondere allerdings von der buddhistischen verschieden. Der Christ handelt entweder auf das Gebot hin, das ihm vom Heiland erteilt ist. Aber dieses Motiv ist natürlich von zweifelhaftem Wert, denn zur wahren Liebe kann niemand gezwungen werden. Oder er handelt aus Berechnung, womit er sich natürlich jeder eigentlichen Sittlichkeit begibt. Oder der treibende Grund liegt im Mitleid, wie es heute namentlich von Schriftstellern sozialistischer Richtung befürwortet wird, man fühlt fast ein körperliches Unbehagen, wenn man von fremdem Leid hört, und will sich durch Beseitigung dieses Leides von dieser persönlichen Unbehaglichkeit befreien. Ein Vorgang, der wiederum auf sittlichen Adel keinen Anspruch erheben kann. Das metaphysische Mitleid, wie es die Formel tat tvam asi verlangt, nach der bekanntlich auch Schopenhauer seine Mitleidlehre geformt hat, stellt dem gegenüber schon eine erheblich höhere Stufe dar, für den Begriff der streng persönlichen Auffassung des Christentums bleibt sie natürlich außer Betracht.

Mit all diesen Formen des Mitleids und der Nächstenliebe hat der Buddhismus nichts zu tun. Die Flamme der triebhaften Nächstenliebe wird zunächst einmal wie alles Triebhafte durch die buddhistische Erkenntnis ausgelöscht. Aber die Flut dieser Erkenntnis birgt in sich einen neuen Schatz reiner, sozusagen geläuterter Nächstenliebe. Als Ersatz für die leidenschaftliche, regellose und darum oft genug sehr unvernünftige (sie will ja unvernünftig sein) Liebe reicht sie der Menschheit die Perle der Güte dar, das immer etwas selbstsüchtig gefärbte Mitleiden ersetzt sie durch das vollkommen selbstlose Erbarmen! Im Buddhismus hat die Nächstenliebe den Weg durch die Erkenntnis genommen. Sie ist darum aber keineswegs rein verstandesmäßig geworden und verdient nicht den Vorwurf, den man heute mit besonderer Vorliebe und nicht mit

Unrecht gegen allen bloßen Intellektualismus zu richten pflegt. Im Gegenteil erwacht auf dieser höheren Stufe eine Wärme der Empfindung, die zwar in nichts mehr an das stürmische Feuer der ersten, naturhaften Liebesempfindung erinnert, die aber in ihrer beständigen, aus tiefster Tiefe unseres inneren Wesens stammenden, unversiegbaren, keinem Zufall unterliegenden, universalen Kraft unendlich höhere Wirkungen auszuströmen vermag. Das eben nennt der Buddhist die Macht der metta, mit welcher er alle Wesen zu durchstrahlen sucht. Jeder Akt buddhistischer Nächstenliebe von der gewöhnlichsten Hilfeleistung, die keinem Lebewesen versagt wird, bis zur Selbstaufopferung (von der ja die Jatakas und alle übrigen Zweige buddhistischen Schrifttums unzählige Beispiele beibringen), bezeugt die heilsamen Folgen der Läuterung, die wie jede menschliche Eigenschaft, so auch die Liebe der buddhistischen Erkenntnis zu verdanken hat. Auch hinsichtlich der niederen Grade der Auswirkung der Güte ist, sagt Grimm, daran festzuhalten, daß sie die Frucht der Erkenntnis sind. Deshalb wird die Güte auch in diesen niederen Stadien entgegen der bloßen Nächstenliebe, die nur zu oft blind und deshalb töricht handeln läßt, stets danach trachten, das in jedem Falle Zuträgliche und Beste zu geben, sei es nun an Almosen oder durch persönliches Eingreifen oder aber vor allem auch, was selbstverständlich immer die höchste Gabe bleibt, durch heilsamen Rat und Belehrung. An ihren Früchten sollt ihr sie erkennen! Wenn Keyserling sich noch etwas genauer mit der Geschichte des Buddhismus und mit den praktischen Ergebnissen der buddhistischen Lehre beschäftigt hätte, so würde er mühelos erkannt haben, wie töricht es ist, mit Bezug auf den Buddhismus von einem „Mangel an Effikazität", von einer Gleichgültigkeit, von einem Gegensatz zwischen Détachement und Attachement zu sprechen! Wir möchten es sehr dahin gestellt sein lassen, ob das Christentum oder der Buddhismus auf die Gestaltung der Welt einen größeren Einfluß ausgeübt hat.

Das buddhistische Indien ist ein einziger Beweis für die praktische Wirksamkeit der tätigen Nächstenliebe, wie sie eben der Buddhismus in die Herzen aller von ihm ergriffenen Menschen pflanzt. Man braucht nur an das zweite Edikt Asokas zu erinnern, das bekanntlich lautet: „Überall im Reiche des göttergeliebten Königs Priyadarçin und bei seinen Nachbarn hat der König zwei Arten von Heilstätten einrichten lassen, Heilstätten für Menschen und Heilstätten für Tiere. Wo es keine für Menschen und Tiere zuträglichen Kräuter gibt, da hat er sie überall hinschaffen und anpflanzen lassen. Ebenso, wo es keine Wurzeln und Früchte gibt, hat er sie hinschaffen und anpflanzen lassen. An den Straßen hat er Bäume

und Brunnen graben lassen, zum Gebrauche für Menschen und Tiere." Der gleiche Geist durchzieht alle Verordnungen dieses wahrhaft menschenfreundlichen Herrschers, dessen Politik der Nächstenliebe in keinem christlichen Lande ihresgleichen finden dürfte! Und wer nun weiterhin die Geschichte der buddhistischen Kultur verfolgt, der findet sie bis auf den heutigen Tag geradezu durchtränkt, erfüllt, überschüttet mit Werken barmherziger Fürsorge für alles, was da duldet und leidet. Gastfreundschaft, Freigebigkeit, Krankenpflege, Unterstützung jeglicher Art, Samariterdienst im weitesten Umfange, vorbildlich hat der Buddha selbst diese Tugenden ausgeübt, all seine Jünger sind ihm gefolgt, die buddhistischen Schriften enthalten Tausende von Erzählungen, die uns schildern, daß es kein Opfer gibt, das nicht der Buddhist freudig darbringt, um der leidenden Welt zu helfen. Was der Buddhismus durch Ausbreitung echter Humanität für das ganze Menschengeschlecht geleistet hat, das geht vielleicht am deutlichsten aus einer Bemerkung Grünwedels hervor, der darauf hinweist, daß es der buddhistischen Lehre sogar gelungen sei, die ungeheure Wildheit der mongolischen Völker von Zentral- und Ostasien zu bezähmen. Selbst bei diesen rohen Stämmen, deren Wildheit bekanntlich bis in das Mittelalter hinein eine schwere Gefahr sogar für Europa bedeutet hat, ist der Geist der Duldsamkeit und Freundlichkeit eingezogen, als sich bei ihnen, wenn auch oft genug in recht entstellter Form, die Erkenntnis verbreitete, daß die Welt eine Leidenswelt ist und daß wir unserm innersten Wesen gemäß handeln, wenn wir dieses Leid nach Kräften bekämpfen. Die wahre Vornehmheit der indischen wie überhaupt der asiatischen Caritas hat Keyserling selbst mit lebendigen Worten anerkannt, wie er uns auch in offenbarer Ergriffenheit die wunderbare, praktische Nächstenliebe beschreibt, wie sie noch heute in Benares geübt wird. Aber was sind Worte, was sind Erzählungen? Man muß das Glück gehabt haben, mit wahren Buddhisten in freundschaftlicher Gemeinschaft zu leben, an Leib und Seele zu erfahren, was buddhistische Güte, Pflege, Tröstung, Beratung zu bedeuten hat! Hier spricht nicht das Herz allein, wie es wohl im Christentum sich ausprägt, hier spricht nicht der Verstand allein, wie diejenigen behaupten, die vom eigentlichen Wesen des Buddhismus keinen Hauch verspürt haben, hier waltet vielmehr in idealer Harmonie der Verstand, die Erkenntnis zusammen mit dem aus tiefster Innerlichkeit hervorquellenden, seelischen Empfinden. Diese Güte wirkt auf den, der sie genießt, als wenn Vater und Mutter zusammen sich seiner annehmen: klug und besonnen sorgt der Verstand, der Vater, für ihn, aber es fehlt nicht an der trauten Wärme, mit der die pflegende Mutterhand uns hilft und tröstet.

Nur in flüchtigen Umrissen haben wir das große „ozeangleiche“ Gebiet behandeln können. Noch mancher andere Irrtum wäre bei Keyserling aufzudecken. Ihm scheint der Buddhismus, diese Lehre, die den Menschen zur höchsten Anspannung aller Kräfte, zum höchsten Idealismus zwingt und ihn durch alle Kämpfe hindurch zum höchsten Ziele führt, „die ideale Religion der Mittelmäßigkeit“ zu sein, über die Unterschiede zwischen dem südlichen und nördlichen Buddhismus gibt er sich offenbar ebenfalls recht irrigen Vorstellungen hin, doch genug davon; hier kam es nur darauf an, denjenigen Punkt klarzustellen, der geeignet war, die gefährlichsten Mißverständnisse hervorzurufen. Der Buddhismus ist alles andere, als eine Weltanschauung der Passivität, der Negation, der Kälte und Trägheit. Rechtes Entschließen, rechtes Handeln, rechter Beruf, rechtes Mühen spielen im achtgliedrigen Pfade gewiß keine geringe Rolle, Worte und Werke, die ganze Lebensführung steht dicht neben der Betrachtung, Besinnung und Erkenntnis, und nur diese elementare Grundlage braucht man ins Auge zu fassen, um zu begreifen. daß der die Dinge auf den Kopf stellt, der den Buddhismus als einen Zustand trägen Hindämmerns begreifen will. Was aber die Liebe, die Metta anlangt, so brauchen wir nach dem Gesagten vielleicht nur noch an die schönen Worte aus dem Majjhima-Nikaya zu erinnern, welche Seidenstücker mit Recht den schönsten Bekundungen christlicher Nächstenliebe (Ev. Matth 5, 44 und Luc. 6, 27—29) an die Seite stellt. Schwerstes Ungemach, furchtbarste Mißhandlung ist uns zuteil geworden, aber selbst in diesem Falle, lehrt der Buddha, „soll unser Gemüt nicht voll Unmut werden, kein böses Wort wollen wir ausstoßen, freundlich und gütig wollen wir bleiben, liebevoll gesinnt, ohne Haß im Innern, und diesen Menschen wollen wir mit liebeerfülltem Gemüte durchdringen, und von ihm ausgehend, wollen wir die ganze Welt mit Liebe - erfülltem Gemüte durchdringen, mit großem, weitem, unermeßlichem, von Feindseligkeit und Übelwollen freiem Gemüte So also, ihr Jünger, müßt ihr euch üben!“ —

Der heilige Syllogismus.

Vorrede zur 6.—8. Auflage der »Lehre des Buddha«
von **Georg Grimm.**

Was ist Wahrheit? Auf jeden Fall ein Produkt der Erkenntnis. Das wissen viele, nicht alle, nämlich alle jene nicht, welche die Wahrheit von der Offenbarung eines überweltlichen Wesens erwarten.

Und welche Erkenntnis ergibt Wahrheit? Das wissen sehr wenige. Wenn man recht klug ist, meint man, Wahrheit sei gleichbedeutend mit unmittelbarer Anschauung, mit Intuition; aber die Anschauung ist nur die Unterlage der Wahrheit. Bloßes Anschauen, bloße Intuition gibt noch keine Wahrheit. Denn Wahrheit ist Wissen. Jedes Wissen aber besteht in einem Urteil. Jedes Urteil aber ist das Werk der Urteilskraft, also einer Vernunfttätigkeit, beruht auf einem förmlichen Schluß mit Obersatz, Untersatz und Schlußsatz. Um beispielsweise zu wissen, ob etwas leidbringend für mich ist, genügt die genialste Durchdringung eines Objektes nicht. Ich muß vielmehr weiterhin, und zwar ebenfalls aus der Anschauung, ein sicheres Kriterium dafür, wann etwas als leidbringend für mich zu erachten ist, als Obersatz gewinnen, wie den Satz: „Alles, was vergänglich ist, was mir also wieder entschwindet, ist — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — leidbringend für mich“, dann unter diesem Gesichtspunkt das Objekt genau betrachten, welche Betrachtung mich schließlich zu dem Untersatz führen wird, daß alles für mich vergänglich ist. Daraus resultiert dann als Schlußsatz das Wissen: Also ist alles für mich leidbringend. Die reine Anschauung, die Intuition, liefert mithin im konkreten Falle nur den Untersatz. Der Obersatz ist schon nicht mehr rein intuitiv, sondern zugleich reflexiv. Freilich ist die Intuition des Untersatzes von fundamentaler Bedeutung für die Richtigkeit des gezogenen Schlusses. Aber ebenso wichtig ist natürlich auch der durch Reflexion gewonnene Obersatz. Der Schlußsatz ergibt sich bei der Richtigkeit der beiden Prämissen von selbst.

Ein Urteil bilden natürlich auch selbstverständliche Sätze wie „die Erde existiert“. Auch dieser Satz beruht auf einer Schlußfolgerung, nämlich der: „Was ich wahrnehme, existiert — die Erde nehme ich wahr —, mithin existiert sie.“ Die Prämissen und die Conclusio sind hier nur so selbstverständlich, daß niemand mehr sich dieses Satzes als eines Urteils und damit als aus einer Schlußfolgerung gewonnen bewußt wird.

Ist aber jedes Wissen im Grunde ein Urteil und beruht es somit auf einer Schlußfolgerung, dann muß sich auch alles Wissen beweisen lassen. Denn unter einem Beweis versteht man ja nur die Aufzeigung der Schlußfolgerung, auf der eine behauptete Wahrheit beruht, so daß also wahr auch nur ist, was und soweit es sich beweisen läßt. Eben deshalb sagt denn auch Kant, daß man, wenn man sich über die Richtigkeit eines Satzes nicht klar werden könne, ihn nur in die Form einer förmlichen Conclusio bringen dürfe. Daraus erhellt dann aber doch auch ohne weiteres der Wert von Phrasen, wie, es gebe bloß intuitiv erkennbare Wahrheiten, oder man müsse auf eine Wahrheit „einschnellen“, ohne einen Beweis verlangen zu dürfen.

Solche Behauptungen stellen nicht mehr und nicht weniger als das Verlangen eines Freibriefes für — nicht beweisbare und deshalb nicht wahre — Hirngespinste dar: auch ein Narr ist auf seine fixe Idee eingeschnellt und erlebt sie auch. Ja, ich kann sehr wohl einem ein „Erlebnis" hinwegbeweisen, indem ich es ihm als Traum, als Halluzination, oder als lebendige Einbildung beweise, aber niemand kann einen wirklich zwingenden Syllogismus hinwegleben. Man kann immer nur die Unrichtigkeit seines Ober- oder Untersatzes erleben, aber dann war eben der Syllogismus selbst schon von allem Anfang an falsch. Es ist also der Gipfel der Torheit, über einen Syllogismus, dessen Prämissen man nicht widerlegen kann, vielmehr als richtig anerkennen muß, vornehm zu lächeln. Aber selbst darauf fallen die Menschen herein; man braucht nur mit der nötigen Sicherheit aufzutreten.

Man darf eben die Intuition dem Syllogismus nicht entgegenstellen, sondern beide müssen zur Einheit sich verbinden: der Syllogismus selbst muß in seinen Prämissen erlebt werden, d. h. die Anschauung muß das granitne Fundament bilden, aus dem die Prämissen geschöpft sind. Ein solcher Syllogismus ist das Produkt vollkommen richtigen Denkens und gewährt eben deshalb unfehlbare Sicherheit, vollkommene Erkenntnis. Das meint man im Grunde auch nur, wenn man, wie das in der Folge auch in diesem Werke geschehen wird, von der untrüglichen Sicherheit der anschaulichen Erkenntnis spricht.[1])

Damit ist zugleich die Fehlerquelle aufgedeckt für das Meer von Irrtümern, von denen die Welt förmlich überschwemmt ist. Diese Fehlerquelle liegt in der Unsicherheit der Prämissen, die fast allen vermeintlichen Erkenntnissen der Menschen zugrunde liegt. Würde ein jeder bei jeder Erkenntnis, die er zu besitzen vermeint, den oben erwähnten Rat Kants befolgen, sie in eine förmliche Conclusio aufzulösen und sodann ihre Prämissen auf ihre Richtigkeit, bezw. ihre Übereinstimmung mit der anschaulichen Wirklichkeit, prüfen, also mit vollkommener Besonnenheit denken, so würden wir staunen, wie überaus wenig wir wirklich wissen. Dazu kommt noch, daß die allermeisten Menschen überhaupt gar nicht die nötige Urteilskraft zu dieser Prüfung der Prämissen einer Schlußfolgerung auf ihre Übereinstimmung mit der Wirklichkeit besitzen. So versteht es sich, daß wirkliches Wissen ein seltener Ausnahmefall, der Irrtum aber der

---

[1]) Näheres über die richtige Ausübung der Denkkunst in den Aufsätzen „Anarchistisches Denken", „Der Einzug indischen Geistes in Europa" und „Verstandesaskese" in der Monatsschrift „Buddhistischer Weltspiegel", 1. Jahrg., p. 375 ff., 332 ff., 297 ff.

große Despot ist, dem alles in der Welt unterworfen ist. Dieses Verhältnis zwischen Wahrheit und Irrtum ahnen die Menschen auch gar wohl, indem fast jeder nur von seinen Ansichten und Meinungen, nicht aber von seinen Erkenntnissen zu sprechen wagt.

Kann es da wunder nehmen, daß fast jeder Mensch völlig verzweifelt, wenn es sich um die höchste Erkenntnis handelt, um das Rätsel des Menschen selber, also um die Aufzeigung seines tiefsten Wesens, aus der sich auch sein Verhältnis zum Tode ohne weiteres ergeben müßte? In der Tat kann man es den Menschen, angesichts der Seltenheit richtiger Erkenntnisse schon im täglichen Leben, nicht verargen, wenn sie speziell auf jenem Gebiet der Philosophie, als dem schwierigsten für die Erkenntnis überhaupt, vom größten Mißtrauen gegen jede angebliche Lösung erfüllt sind und wenn sie selbst den Erkenntnissen der Größten das Wort entgegenhalten, das der nackte Büßer Upako dem Buddha, als ihm dieser unmittelbar nach der Erlangung der höchsten Erkenntnis dieses Ereignis verkündete, zur Antwort gab: „Wenn's nur wahr wäre, Bruder!"

Aber gleichwohl darf man es nicht auch im übrigen wie dieser Upako machen, der einen Seitenweg einschlug und verschwand. Handelt es sich doch um alles, um unsere Zukunft nach dem Tode, ja vielleicht um eine Ewigkeit. Kein Mensch, der denken kann, ist der Pflicht überhoben, ja, wird sich auch nur der Pflicht entheben wollen, alles zu versuchen, um in der entscheidendsten aller Fragen zur Klarheit zu kommen, umso mehr, als es möglich sein könnte, daß er sonst auch die Gelegenheit versäumt, diese seine unter Umständen endlose Zukunft nach dem Tode günstig zu gestalten.

Dieses Suchen nach Klarheit ist auch gar nicht so mühselig, als es auf den ersten Blick erscheinen mag. Braucht man ja doch nur bei den Allergrößten, den Erkenntnisgewaltigsten, anzuklopfen und auch bei diesen nur insoweit, als sie ihre Lehren auch selber gelebt haben. Denn Erkenntnisse, die nicht einmal das praktische Handeln ihrer Entdecker selbst zu bestimmen vermochten, sind von vornherein keinen Schuß Pulver wert. So umschriebene Menschen aber hat es im Laufe der Jahrtausende nur ganz wenige gegeben. Finden wir bei einem von ihnen, was wir suchen, dann ist unsere Mühe reich belohnt. Finden wir es aber bei keinem von ihnen, dann kann man sich alle anderen ohnehin schenken. Denn wer wird einen Schatz im Lichte von Ölfunzeln oder bei Talglicht oder bei Kerzenlicht zu finden hoffen dürfen, wenn er ihn bei elektrischem Bogenlicht nicht auszuspüren vermag?

Für die Prüfung des Erkenntnisgehaltes dieser ganz Großen aber haben wir im Bisherigen ein unfehlbares Kriterium gefunden: sie bergen

genau so viel wirkliche, unzweifelhafte Erkenntnisse in ihren Lehren für uns, als sich in für uns bedingungslos zwingende Syllogismen einfangen läßt.

Ist dieses Kriterium aber richtig — und es ist das einzige, das es überhaupt für die Wahrheit gibt — dann steht auch ohne weiteres fest, daß der Größte unter diesen Großen der Buddha ist. Denn dessen Lehre bewegt sich zunächst überhaupt nur in Syllogismen und zwar in Syllogismen mit lauter handgreiflich richtigen Prämissen. Das Staunenswerteste, ganz Einzige aber, das er mit keinem Zweiten der ganzen Welt mehr teilt, ist das Folgende: Er hat nicht nur, wie kein Zweiter, das große praktische Problem der Menschheit herausgeschält, wie wir uns völlig leidfrei und unbedingt selig machen können, sondern er hat dieses praktische Kernproblem unmittelbar auf das Urproblem aller Erkenntnis selbst, also auf das Problem unseres tiefsten Wesens zurückgeführt, und zwar — das ist das ganz Einzige — auf einen einzigen Syllogismus von solcher Einfachheit, daß ihn, bei entsprechender Anstrengung, schließlich auch ein kluger Schäfer in seiner ganzen überwältigenden Gewißheit einsehen und erleben kann. Dieser Syllogismus aber ist der folgende:

„Was ich an mir vergehen und deshalb — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden zuführen sehe, das kann nicht mein Wesen sein.

Nun sehe ich alles nur immer Erkennbare an mir vergehen und — mit dem Eintritt dieser Vergänglichkeit — mir Leiden bringen,

also ist nichts Erkennbares mein Wesen."

Ist dieser Syllogismus wirklich als absolut zwingend begriffen, dann steht mit derselben absoluten Sicherheit fest, nicht nur, daß ich selbst unvergänglich bin, indem „Erkennbar" und „Vergänglich", wie man dann eben weiß, sich deckende Begriffe sind, sondern auch, daß ich mich jederzeit von allem Vergänglichen und daher Leidbringenden befreien und damit in den Zustand lauterster, ewiger Seligkeit übertreten kann, wie das der Buddha weiterhin im Einzelnen ausführt.

Dieser Syllogismus ist der Kern der Lehre des Buddha. Ihn wiederholt er eben deshalb auch immer und immer wieder.

Wer ihn nicht bloß logisch begreift — das allein genügt nicht, wie der Buddha ausdrücklich betont, obwohl schon diese bloße logische Durchdringung seiner Richtigkeit ungeahnte Beruhigung bringt — sondern wer ihn, in immer und immer wiederholter tiefer beschaulicher Betrachtung seiner Prämissen, mit der Zeit greifbar anschaulich erlebt, so daß seine Conclusio so selbstverständlich für ihn wird wie der Satz „die Erde existiert", für den wird dieser Syllogismus der große Befreier von Not und

Tod, ja, von der ganzen Welt, wird der Zauberschlüssel, der ihm die Tore zur Seligkeit, zur ewigen Seligkeit öffnet; er wird zum König der Syllogismen, wird der heilige Syllogismus — einen andern braucht er nicht mehr: in hoc signo vincit.

In das Verständnis dieses Syllogismus einzuführen und an der Hand des Meisters den Weg zu seiner völligen Durchdringung zu zeigen, ist auch die vorliegende Neuauflage der „Lehre des Buddha" bestimmt. Wer sich die Kraft zutraut, der möge kommen und den König der Syllogismen entkräften oder — erleben.

München, im April 1920. G. G.

Die Heimkehr des Vollendeten.

Ein Erlebnis

von Hans Much. (3. Fortsetzung.)

Die Schwester Mayas.

Um die Mittagszeit stand ein Mönch im gelben Kleide vor der Pforte der Königsburg, die Augen niedergeschlagen, die Schale seitwärts haltend, an der Hoheit seiner edeln Züge leicht erkennbar. Und gar bald war eine Frau mit weißen Haaren, in seidene Gewänder gehüllt, herzugetreten und hatte ihm mit einer goldenen Kelle die Schale gefüllt: die Königin. Auch eine goldene Schale, genau wie seine hölzerne gebildet, hatte sie ihm dargeboten, diese aber hatte er zurückgewiesen. Dann waren sie in den Garten gegangen und hatten unter dem Palsabaume Platz genommen. Die zweiten Knospen des Baumes hatten sich zum Teil geöffnet und strömten einen süßen, wehmutgesättigten Geruch aus. Nachdem der Buddha seine einzige Tagesmahlzeit zu sich genommen, ergriff die Königin die Schale und spülte sie am nahen Springquell aus und schüttete das Spülicht auf den Gartensteig. „Siehe", sagte sie, „der Grund ist grasfrei." Der Buddha lächelte.

Dann faßt sie seine Hände und sagt: „Ich danke dir, daß ich die Schale der Bedürfnislosigkeit dir füllen durfte, wie ich einst umgekehrt dem Kindlein seine kleinen Bedürfnisse von seinen Augen las, und manche nährte, die eine Bürde wurden. Der König verbarg sich in dem innersten Gemache, als er dich stehen sah. Ich aber jauchzte deiner Fessellosigkeit."

„Du hast mich ganz verstanden. Es zuckt mir um den Geist wie ungewohnte Rührung", sagt der Buddha.

„Wir sitzen unter dem Lieblingsbaume meiner Schwester Maya. Hier träumte sie den Buddhatraum, und hier im Geiste sah sie ihn sich erfüllen.

Hier lief ihr neugeborenes Knäblein, so meinte die Fiebernde, strack auf den Beinchen stehend, mit ausgebreiteten Ärmchen der Welt einen Schritt entgegen."

„Wie konntest du das Kindlein deiner Schwester Maya nur so lieb gewinnen?" fragt der Buddha, in Erinnerung versunken.

„Vielleicht hatte auch ich einen Buddhatraum und sah den Knaben unter einem andern Baume, dem Baume der Erleuchtung", sagt die Königin lächelnd. „Doch nichts davon. Aber den Buddha unter dem Mahabodhibaume sehe ich immer im Geiste, wenn ich dein gedenke. Da ward es Wahrheit, was die Mutter erträumte. Die heilige Erkenntnis ging dir auf in den drei großen Wissen. Du sahst den Kreislauf der Wiederverkörperungen, sahst ihn wirklich. Du sahst das mächtige Gesetz, an das gefesselt die Wesen dahinschwinden und wiedererscheinen, wie sie müssen nach ihren Werken, ihrer Willensrichtung, hinauf, hinab. Du sahst als drittes die vier heiligen Wahrheiten mit ihrer ganzen Fülle der Erkenntnis, erschautest den Weg, wie aller Einfluß zu versiegen ist. Umzuckt von Blitzen saßest du in der stillen Nacht, das Auge scheinbar in die Ebene gerichtet. Auf ihrem Hintergrunde zogen im fahlen Strahl der Blitze die großen Bilder dir vorüber. Es war die größte Nacht der Welt. Die reinste Stunde schlug der Erde, da du wissend wurdest. Sehe ich dies Bild im Geist, erfaßt mich namenloser, heiliger Schauer."

„Ja", sagt der Buddha in Gedanken versunken, vor sich hin: „So sah ich, so erkannte ich. Erlöst ward da mein Geist vom Einfluß aller Sinnentätigkeit, erlöst vom Einfluß aller Werdung, erlöst vom Einfluß aller Unwissenheit. Ich bin erlöst, erkannte ich, versiegt ist die Geburt, die Heiligkeit vollendet, gewirkt das Werk. Nichts bindet fürder mich an diese Welt. Also verstand ich da. Dies Wissen hatte ich in den letzten Stunden der Nacht als drittes errungen, das Nichtwissen zerteilt, das Wissen errungen, das Dunkel zerteilt, das Licht gewonnen, wie ich da ernsten Sinnes, eifrig, ohn' Ermatten in stiller Nacht verweilte."

Dann blickt er auf und fragt erstaunt: „Doch woher weißt du dieses alles?"

„Mein Sohn", sagt die Königin, „glaubst du, ich hätte nicht jedes Wort, das mir von dir Kunde zutrug, gesammelt wie Balsam in kristallner Onyx-Schale?"

Er schweigt. Da bittet sie ihn, am nächsten Tage die Jüngerschar in der Königsburg bewirten zu dürfen, ein Vorrecht, das schon mancher Fürst und Edle genossen habe. Er sagt es zu.

Dann sagt sie: „Noch eine Frage vergönne mir, du nimmst die Frauen

in die Laienjüngerschaft, warum verwehrst du ihnen in den Orden der Heiligen den Zutritt?"

Der Buddha entgegnet: „Das Weib ist schwach. Und stärker gefesselt ist es mit den Banden der Ichsucht und der Begehrlichkeit. Leichter fällt es zurück und reißt auch andre, die sich erst mühen, wieder hernieder in den Strom der Ichheit."

„Und doch lehrt der Erhabene", sagt die Königin, „daß alle Menschen in ihrem ewigen Wesenskerne gleich sind, und daß die Geschlechter auch wechseln können bei der neuen Verkörperung. Er lehrt die Gleichheit aller Menschen. Sollte ein Weib, das nach der großen Wahrheit trachtet und um das, was echt ist, ringt, nicht auch denselben Grad von Heiligkeit erreichen können wie ein Mann?"

Da schaut der Buddha sie an und sagt nach einer kurzen Pause: „Wenn du mich also fragest, dann muß ich sagen: Ja."

„Ich danke dir", sagt die Frau. „Es könnte sein, daß ich dir in nicht ferner Zeit mit einer großen Bitte nahen müßte, die du erfüllen kannst."

„Sie ist schon jetzt gewährt!" sagt der Buddha und erhebt sich, legt die Hand auf ihre Stirne und entfernt sich dann durch eine Seitenpforte des Parkes nach dem Walde und sucht sich den alten Baum, unter dem er schon gestern der Ruhe tiefer Gedankensammlung gepflogen hatte. Gerade aufgerichtet setzt er sich auch heute unter seine Äste und versenkt sich in die Freiheit zeitlosen Denkens. Und ringsum webt die kühle Stille der Waldeseinsamkeit.

Der Yogin.

An dem Tempel des Liebesgottes Kama steht das Gerüst. Behauene und unbehauene Steine liegen umher. Auf einem halbbehauenen Block sitzen um die Dämmerstunde unter einem Baume ein alter und ein junger Sudra. Die schwieligen Hände des alten Arbeiters liegen gefaltet im Schoße, der jüngere spielt mit einem Meißel.

„In mir ist's Feierabend", sagt der Ältere, „ich habe Haus und Hof bestellt und trete heute dem Orden der Heiligkeitsbeflissenen bei. Er hat sein Wort gehalten, er kommt als großer Tröster. Er hat das Höchste zu verschenken. Sein Weg führt friedenwärts, zur stillen Stätte, wo die Leiden enden."

„Wie hat er aufgeräumt im Vollbereich der Vorurteile", sagt der Jüngere. „Brahmanen werden künftig, wenn du das Ziel der Heiligung erreichst, dich Bruder nennen. Ich werde Laienjünger. Ich hoffe, er schafft auch da dieselbe freie Bahn. Der Meißel lebt in meiner Hand, ich fühle

Kraft zum eig'nen Schaffen herrlicher Gebilde wie der Brahmanenkünstler. Ob er den Weg mir ebnet? Und dann ein Haus den Händlern oder Rittern gleich. Das wäre wahre Gleichheit."

„Du blinzelst in das Licht", sagt der Alte. „Wenn der Erhabene — Preis ihm! — darum die Wahrheit fand, um jedem Laienjünger Haus und Hof zu schaffen, er müßte sich erniedrigen. Wie ihr so nahe seht!"

„Ich will nur", sagt der Jüngere, „daß jedem Tüchtigen die Tore offen stehen zu dem, was er vermag."

„Und daß er sich am Golde sättigt", fällt der Alte ein. „Der Buddha gibt jedem Menschen seinen Wert. Was aber macht es deinem Werte, sofern du wirklich einen hast, ob du im Stroh der Sudrahütte schläfst oder im Seidenbett des Königshauses? Ist der Weg erst frei für die Wahrhaftigen, so ist er auch den Tüchtigen frei. Im Lichtbau des Erhabenen ist keine Stätte für das Ichgetriebe. Dafür laß andre sorgen."

„Das werden sie!" schallt hinter ihnen eine gewichtige Stimme, die Beide sich umsehen läßt. Ein hagerer Yogin mit tiefliegenden Augen lehnt an einer halbfertigen Säule.

„Verehrung Euch!" sagt der Alte. „Ihr seid ein großer Meister, der, wie man sagt, die Schleier der Zukunft lüften kann."

„Und der", sagt der Yogin, „im Dünkel des Asketen bis vor kurzem mit einem Sudra nicht gesprochen hätte, wenn er auch weisheitssuchend war wie du. Heute gehe ich mit dir denselben Weg. Nur auferweckte Köpfe taugen der großen Lehre. Was du gesagt, war richtig."

„Und deine Prophezeiung?" fragt der Alte.

„Auch die ist richtig!" erwidert der Yogin. „Wir sehen, ob wir wollen oder nicht, die Gipfel des Himalaya. Wir können dem Echten nicht vorübersehen, selbst wenn man eine Weile nahe sieht, wie dieser Jüngling. In Hindostan wird man das Wahre suchen durch die Jahrtausende. Doch wo die Sonne kälter scheint, wird man der Ichsucht blutige Opfer bringen und wird von dort die Welt mit Ichsucht überschwemmen. Ich sehe ein Bild der Fäulnis. Furchtbares Karma häuft sich dort. Ein Meister predigt Liebe, doch seine Diener predigen Haß und Blut. Weh dem Armen, den seine früheren Werke zu diesen Ländern treiben, wo der Äther der Ewigkeit verdrängt wird von dem trüben Dunst der Zeitlichkeit. Sie lügen sich diesen trüben Dunst der Zeitlichkeit mit Kunststücken und Flitterlichterei zum Paradiese um, und giergepeitscht, im Größenwahn der Dummheit, nähren sie das Wachstum ihres Pardieses mit Strömen Blutes. Ein jeder ist des Andern Feind, ein jeder sucht sich und Andre zu belügen in Leben, Kunst und Wissenschaft. Eigen gestreuter Weihrauch soll den Pest-

bauch übertäuben. In diesen Zeiten, wo wir dem Gotte und der Gier mit Blute opfern, feiert die ganze Niedrigkeit des Menschen ihre Triumphe. Wehe den Armen, die dort voll Sehnsucht um den Äther kämpfen! Laßt mich den Vorhang der Zukunft zuziehen. Kommt, gehen wir zu dem Erleuchteten, der von außen nach innen schaut, wie alle Meister wahrer Wirklichkeit. Zu seiner Ehre wird nie ein Tropfen Bluts vergossen werden durch die Jahrtausende. Kommt, laßt uns von hinnen gehen!"

Die neuen Jünger.

Schwül wird der Abend, und als die Sonne sinkt, bricht ein mächtiges Gewitter los, eine Naturerscheinung, die um diese Jahreszeit, wo tagaus, tagein, wie man sich ausdrückt, die Erde unter dem eiteln Golde, das vom Himmel fließt, zu ächzen scheint, wie ein Wunder wirken muß, zumal, wenn die Gemüter aufgeregt sind. Und das sind sie nach dem Erlebnis mit dem Elefanten mehr denn je. In drei Parteien ist die Bevölkerung gespalten: die Einen erkennen die Kraft der Güte aus dem Erlebnis und verehren den Buddha nur um so inniger; die Andern halten ihn für einen Gott; bei den Dritten ist der Same der Priester aufgegangen, den diese auf Geheiß des Oberpriesters eilfertig nach dem Mißerfolg gestreut haben. Doch ihrer sind nur Wenige. Als Sariputra sich auf seinem Almosengange von einem Hafner die Schale füllen ließ, fragt ihn dieser: „Verehrung dir, Ehrwürdiger, und deinem Meister. Die Priester sagen, dein Meister kenne Mara, den Bösen. Ist dem wohl so?"

„Dem ist so", entgegnet Sariputra.

„Erstaunlich, Herr. Doch nimmer kann ich sagen, was die Priester sagen, daß er mit ihm im Bunde steht", sagt der Hafner lauernd.

„Ei, sagen das die Priester?" entgegnet Sariputra lächelnd. „Freund, weißt du auch, wie Mara der Böse aussieht? Ich will dir sagen, wie der Erhabene ihn beschreibt. Er sagt: Mara, der Böse, ist das Ichgetriebe."

„Das Ichgetriebe?" fragt betroffen der Hafner.

„So nennt er ihn, so kennt er ihn; nicht wahr, auch dir ist er nicht unbekannt?" entgegnete Sariputra und wandte sich heiter zum Weitergehen. —

Mit furchtbarer Wucht hatten sich die Wolkenschleusen aufgetan, schier unaufhaltsam flossen die Fluten hernieder, das Erdreich schien hinwegzufließen. Dann plötzlich wie auf Befehl hörte das wilde Gießen auf, die Wolken verschwanden im Nu, und in voller Klarheit stand der Mond am Himmel. Schwaden von Duft stiegen zu ihm empor.

Das Wetter hatte manchen abgehalten zum Varunatempel im Sinsapa-

walde zu pilgern. . Doch waren der Trost und Hilfe Suchenden noch so viele, daß sich die Augen des Priesters Aggivessana, der im Dunkel einer Säule lehnt, mit verhaltenem Ingrimm füllen.

Und wieder legt der Vollendete die Lehre dar, die im Anfang beseligt, die in der Mitte beseligt, die in der Vollendung beseligt.

Eine große Schar begehrte dem Orden der Heiligkeitsbeflissenen beizutreten. Sie waren willens, das Heim mit der Heimlosigkeit zu tauschen, Männer, Jünglinge und Greise, und in Bedürfnislosigkeit und fern vom Schmutz der Weltberührung, das Heil zu suchen. Ein andrer Teil, darunter viele Frauen und Mädchen, baten, gefesselt an des Lebens Notdurft oder an den Rest der Wünsche, um Aufnahme in die Laienjüngerschaft. „Ich gebe euch nur fünf Gebote", sagt der Buddha. „Sie scheinen leicht. Wer sie aber mit ernster Mühe ohne Fehltritt und Zugeständnisse zu erfüllen trachtet, erfährt, wie schwer es ist, den Geist zu reinigen. Das ist der Sinn der Sittlichkeit, daß sie das trübe Wasser eures Wesens vom Schmutze reinigt und ihr zum klaren Grund blicken lernt; sie glättet zudem die Wellen des Begehrens, und auf der klaren Fläche spiegeln sich die Sterne. So reift ihr gereinigt entgegen der Erkenntnis, die euch in einem späteren Dasein beglücken und zum Ziele führen wird. — Seid voll Barmherzigkeit gegen die Mitgeschöpfe, seien's Menschen, Tiere oder Pflanzen. Wer tötet, schadet sich selbst am schlimmsten Seid voller Wahrheit in Werken, Worten und Gedanken. Wer lügt, ist sich der ärgste Feind. Seid ohne Neid und Bosheit. Übelwollen vergiftet nur den Giftbereiter. So werdet ihr nie nehmen, was euch nicht gegeben ward. Lebt nüchtern, nährt die Verwirrung des Menschengeistes nicht noch künstlich. Entsagt der Ausschweifung, furchtbar sind ihre Fesseln, Blumengewinde scheinen sie und werden schwere Ketten, die ehern an den Kreislauf schmieden."

Es traten die Einzelnen heran. Der Goldschmied sagt: „Ich habe Gesellen genommen, wo ich sie finden konnte und den ganzen Tag geschweißt, die goldenen Almosenschalen zu liefern, die die Königin für die Bewirtung der Jüngerschar bestellte. Sie waren mein letztes Erdenwerk. Die Meinen sind wohl versorgt. Ich nehme meine Zuflucht bei dem Erhabenen und bei der Lehre und bei der Jüngerschaft."

Ein hagerer Spielmann tritt hervor und begehrt bekümmerten Gesichts Aufnahme in die Laienjüngerschar. An seiner Seite steht sein Sohn. Ob seines Kummers vom Erhabenen befragt, sagt er: „Herr, ich bin vom Tod gezeichnet. Er wird mir leicht, seitdem die Wahrheit deiner Worte meine Seele traf. Aber ich habe ein Weib, das ist gelähmt. Dieser mein einziger Sohn begehrt dem Orden der Heiligen beizutreten. Ich will ihm den Weg

zum Heile nicht versperren. Doch der Gedanke an mein Weib macht mir das Sterben schwer."

„Mein Bruder", sagt der Buddha, sich an den Jüngling wendend, „Ehre deinem Entschluß! Ich sehe es deinen Augen an, es treibt dich heiliger Ernst. Aber sie, die deine Kindheit mit Liebe hegte, die dir zu deinem Sinn, der sich nach aufwärts richtet, half, liegt matt und elend, wenn du gehst. Bleibe im Hause, pflege sie!"

Der Gewürzkrämer tritt hervor. „Herr", sagt er, „auch ich habe einen einzigen Sohn. Der Entschluß war schwer, doch ich kann mein Ohr dem Klange deiner Wahrheit nicht verschließen. Doch erlaube ihm zuvor nach Kosambi zu reisen. Er hat dort große Forderungen. Er soll sie einziehen, damit die Anverwandten alles geregelt finden."

„Mein Freund", sagt der Erhabene, „was hat wohl größeren Wert, daß ein Mensch nach Gold sucht oder daß er nach seinem wahren Wesen, seinem Selbst, sucht?"

„Daß er nach seinem Selbst sucht", sagt der Vater betreten.

„So laß das Gold beim Golde", sagt der Buddha, „und laß ihn dorthin gehen, wohin sein Sinn ihn treibt."

„Der treibt zu dir", sagt der Gewürzkrämer leise und fügt hinzu: „Auch der meinige fühlt deines Geistes Macht. Ich nehme meine Zuflucht bei der Laienjüngerschaft."

So treten sie der Reihe nach vor den Erhabenen, der in heitrer Ruhe inmitten seiner Jünger aufrecht sitzt. Die klare Ruhe, die ringsum atmet und im Erhabenen ihren Sammelpunkt findet, macht die Worte der Aufnahme Heischenden gedämpft. Ruhig und klar antwortet die tiefe Stimme des Erhabenen. Namenlose Sicherheit entfließt ihm, Zuvertrauen senkt sich auf jeden Nahenden. Jeder, mit dem der Buddha redet, hat die Empfindung, der Buddha kenne ihn schon lange Zeit, gleichsam von Anfang an, und er selber habe den Buddha schon gesucht seit langen Zeiten, so lange, daß er von ihnen keinen Anfang nennen könnte.

Der Vorschmack von Nirvana.

„Noch immer dampft das Erdreich", sagt am nächsten Morgen Rahula zu Sariputra, zu dem er sich in aller Frühe begeben hat. „Wie still der Wald den Segen der Einsamkeit verbreitet, von dem der Vater und ihr alle redet. Die Mutter sprach vorgestern so dringlich auf mich ein, ich müsse König werden, und gestern sprach sie wieder davon, dann brach sie plötzlich ab und faßte sich nach dem Herzen. Sie leidet um mich, und ich weiß nicht warum. Gestern entbot mich auch der König. Er war so

feierlich und sprach von großen Plänen und großen Festen mit Spiel und Jagd. Ich weigerte die Jagd als eine Lust am Morden, die das Gemüt vergiftet, wie du sagst. Da ward er böse. Doch ich berief mich auf den Vater, der die Barmherzigkeit zu allem, was atmet, lehrt. Da ward er stille. Aber er sprach von Königspflicht und Herrscheramt, und meine Gedanken waren ganz beim Vater."

„Da waren sie am rechten Platz", sagt Sariputra.

„Wie leicht wird mir bei dir!" sagt Rahula, indes sie im Walde gehen, wo es immer dichter wird. Die Dämpfe verflüchtigen sich mehr und mehr. Heimliches sprungbereites Lauschen beherrscht den Wald. Zuweilen huscht ein Wild vorüber, zuweilen ruft ein Vogel oder schreit ein Affe. Es ist, als ginge alles auf dichtem Teppich im verhangenen Gemach. Da kommen sie an eine Lichtung. Plötzlich sagt Rahula: „Gibt es nicht einen Vorgeschmack von Nirvana?"

„Wohl gibt es den, und auch der Weltling kann ihn schmecken", sagt Sariputra; „zuweilen spürt ihn der Denker in seinen höchsten, losgelösten Augenblicken, wo sich ihm ein Zipfel lüftet von dem großen Schleier. Zuweilen schmeckt ihn der Künstler, dem ein großes Gebilde vor die Seele tritt; auch fühlt ihn der, der dann mit ganzer Selbstentrückung vor dem Kunstwerke steht. Zuweilen fühlt ihn, wer beim Anblick einer weiten Ebene oder des ewigen Gebirges dem Ich entrückt wird. Auch das Meer in seiner regungslosen Weite läßt ihn dich kosten, wie jeder große Eindruck oder Einfall, der, sei's auch nur für einen Augenblick, von der Erscheinung loslöst."

„Nicht auch die Liebe?" fragt Rahula.

„Nein, Sohn", sagt Sariputra. „Die Liebe wünscht allezeit. Doch komm', laß uns an dieser Lichtung lagern. Des Grases Blume duftet betäubend und lädt zur Ruhe."

Sariputra lehnt sich an einen Baumstamm, Rahula wirft sich der Länge nach zu Boden. Des Grases Blume mischt den Duft mit Würzgerüchen leuchtender Wiesenblumen. Die Blüten öffnen ihre Kelche dem Lichte, das golden einfällt. Ohne die leiseste Regung stehen die Bäume, als hielten sie den Atem an. Nur federleichte Wolken ziehen am tiefen Blau des Himmels, oder ein Falter hebt sich aus dem Grase, um sich in dem gestillten Blättermeere zu verlieren. Das ist die einzige Bewegung. Rahula starrt, auf dem Rücken liegend, hinauf ins Blau. Ihm ist es, als zerränne die Zeit, als schwämme eine namenlose Wohligkeit durch die gestillten Lüfte, als zöge alle Sehnsucht mit den weißen Wölkchen. Er liegt, er weiß nicht wie lange, weiß auch nicht, ob er wacht, ob er träumt.

Da schreckt er auf. Sariputra kniet neben ihm Und indes er ihm mit der Hand linde über die Stirne fährt, spricht er mit tiefer Stimme, die der des Vaters so ähnlich ist: „Mein Sohn, was wünschtest du soeben?“

„Nichts, gar nichts“, sagt Rahula, „ich war so selig!“

Da lächelt der Mönch das Lächeln, das dem des Vaters so ähnelt, wie sie sagen, und fragt leise: „nun und wie schmeckt Nirvana?“

Da leuchten des Jünglings Augen in plötzlichem Verständnis auf. Und wortlos wirft er sich an die Brust des starken Mannes, der, wie sie sagen, dem Buddha ähnelt, wie kein Andrer.

Dann löst er sich und sagt: „Nun beurlaubt mich, Ehrwürdiger Vater, ich muß es schnell dem Sudrakind Silavati berichten.“

(Fortsetzung folgt.)

Dhammapada.

Das hohe Lied der Wahrheit.

Ins Deutsche übertragen
von **Hans Much.**

(3. Fortsetzung.)

IX.

Die böse Tat.

116. Schnell zum Guten! Vor dem Bösen
halte deinen Geist verschlossen!
Du erfreust dich schon am Bösen,
tust das Gute du verdrossen. —

117. Ist dir böses Werk geraten,
laß von fürdern Geist und Hände,
Daß nicht wächst die Lust am Bösen!
Leid ist alles Bösen Ende.

118. Ist dir gutes Werk geraten,
laß von fürdern nicht die Hände,
Daß die Freude wächst am Guten!
Glück ist alles Guten Ende. —

119. Glück schaut auch, wer Böses säte,
hat es noch nicht Frucht getragen.
Naht die Zeit der Ernte, wird er
böses Ende sich erjagen.

120. Leid schaut auch, wer Gutes säte,
hat es noch nicht Frucht getragen.
Naht die Zeit der Ernte, wird er
gutes Ende sich erjagen. —

121. Denke nicht gering vom Bösen:
„Es vergeht, verrinnt im Stillen".
Steter Tropfen füllt den Krug auch.
Hemme allen bösen Willen!
Sonst wirst du, betört, mit Bösem
nach und nach dich ganz erfüllen.

122. Denke nicht gering vom Guten:
„Es vergeht, verrinnt im Stillen".
Steter Tropfen füllt den Krug auch.
Hemme nicht den guten Willen!
Und mit Gutem wirst du, weise,
nach und nach dich ganz erfüllen. —

123. Meide Böses wie ein Kaufmann,
schatzbeladen, Räuberklüfte,
Wie ein Freund vom langen Leben
meidet tödlich starke Gifte!

124. Ist die Hand dir unverwundet,
wird sie nicht das Gift verspüren;
Bist du rein von Schuld und Fehle,
kann kein Übel dich berühren.

125. Kränkung einer reinen Seele
bringt dem Kränker keinen Segen,
Fällt auf ihn zurück wie Kehricht,
wirfst du ihn dem Wind entgegen.

126. Manche werden wieder Menschen;
niedre Welten sind beschieden
Sündern; Gute gehn zum Lichte;
Einflußfreie in den Frieden.

127. Nicht in Lüften, nicht im Meere,
nicht auf schroffen Bergeshöhen,

Nirgends kannst du in dem Weltall
deiner bösen Tat entgehen.

128. Nicht in Lüften, nicht im Meere,
nicht auf schroffen Bergeshöhen,
Nirgends ein Versteck im Weltall,
wo nicht Todesbanner wehen.

X.

Die Strafe.

129. Alle Wesen scheu'n Bedrückung,
zittern vor des Todes Nöten.
Gleich wie du ist jedes Wesen!
Töte nicht und laß nicht töten!

130. Alle Wesen scheu'n Bedrückung,
alle um das Leben beten.
Gleich wie du ist auch der Andre!
Töte nicht und laß nicht töten! —

131. Alle Wesen wollen Freude
Läßt du sie Gewalttat spüren,
Um dein eignes Wohl zu mehren —
wirst im Tod kein Glück du küren.

132. Alle Wesen wollen Freude.
Laß sie nicht Gewalttat spüren,
Um dein eignes Wohl zu mehren —
und im Tod wirst Glück du küren. —

133. Niemals schroff sein! Harte Worte
machen harte Antwort rege.
Schmerz entfacht das Zorn- und Zankwort.
Schlägen folgen Gegenschläge.

134. Bringt kein Schlag dich mehr zum Tönen,
gleich der Glocke, die zersprungen —
Hast Nirvana du gefunden,
Haß und Hader sind bezwungen.

135. Wie der Hirte mit dem Stecken
seine Herde treibt zur Hürde,

Treibt der Tod des Menschen Leben,
mit ihm treibt des Alters Bürde.

136. Tut auch achtlos wohl das Böse
manch ein Tor und Ungetreuer,
Brennen wird ihn einst die Fehltat,
gleich als brenn' ihn zehrend Feuer.

137. Wer die Unschuld roh mißhandelt
und bedrückt wehrlose Beute,
Wird sich einen Zustand zuziehn
aus zehnfacher Leidensmeute:

138. Herbe Schmerzen, schlimmes Siechtum,
Wahnsinn, arge Krankheitsplagen,
Und Verstümmelung des Leibes,
schwer belastendes Verklagen,

139. Unheil, das vom Herrscher ausgeht,
Untergang von Weib und Kindern,
Geld und Gut und Schätze werden
ihm verrinnen, ihm sich mindern,

140. Oder arge Feuersbrünste
machen Haus und Hof zuschanden.
Und der Tor wird nach dem Tode
in den Höllenwelten landen.

141. Nicht Askese, nicht Enthaltung,
Fasten nicht, noch Peinigungen
Können Sterbliche entsühnen,
die das Gieren nicht bezwungen. [1]).

142. Lebst du keusch, bezähmt, voll Friede
und allgütig ohne Gleißen —
Trage immer Schmuck — ein Kämpfer
bist du, bist Asket zu heißen.

---

[1]) Wörtlich:
Keine Askese: Fasten, Schmutz und Haartracht,
Schlaf auf der Erde, sich mit Kot beschmieren,
Regloses Sitzen oder Nackendgehen
Entsühnt den Menschen, der nicht frei vom Gieren.

143. Gibt es einen, dem hienieden
soviel Scheu am Herzen läge,
Daß er jeden Anstoß meidet,
wie das Roß die Peitschenschläge?
Wie das Roß beim Schlag der Peitsche
strebt voran, strebt eifrig rege!

144. Vertrauensvoll und mutig — stark im Kampfe
Erstrebe dir die Wahrheit durch Erkennen;
Zeuge das Wissen und den rechten Wandel!
So wirst vom Leid du dich besonnen trennen.

145. Brunnenbauer leiten Wasser,
Zimmrer richten das Gehäuse,
Rechte Pfeile biegt der Pfeilschmied —
und sein Ich bezwingt der Weise.

(Fortsetzung folgt.)

Der Buddhismus in den Ländern des Westens.

Von Dr. Wolfgang Bohn.

(5. Fortsetzung.)

Rechte und echte Askese und rechte und echte Frömmigkeit steckt in der waldensischen Armutsbewegung und aus dieser entwickelte sich jene rom-abgewandte Mystik, die in ihrer Überwindung der Form zur Befreiung aus den Fesseln des Ritualismus und der scholastischen Dogmatik führte. Es liegt darin wieder ein dem Buddhismus im innersten verwandter Wesenszug, aber kein Buddhismus. Die Waldenser wie so viele echte Mystiker rührten nicht an dem Glauben der Kirche und nur vertrieben und notgedrungen schieden sie aus der Kirchendisziplin aus.

Der Begründer der einen Waldensischen Componente, der französischen Armen von Lyon, Peter Waldus, war ein reicher Kaufmann, der seinen ganzen großen Besitz aufgab, sich von seiner Frau trennte und von Almosen lebte. Nach einigen Jahren persönlicher Schriftstudien glaubte er sich berufen, das Evangelium der Armut zu predigen. Obwohl nicht Priester, nahm er von seinen Gefährten das Gelübde der Armut, Keuschheit und des Gehorsams entgegen. Ohne das Priestertum zu verwerfen, ging er darüber hinweg, genau wie der Buddha und wie später Franz von Assisi. Von der geistlichen Behörde der Heimat gemaßregelt, wandte

er sich nach Rom, erhielt auch anfangs Predigterlaubnis von dort. Schließlich wurden seine Anhänger aber doch für Irrgläubige erklärt. Die französischen Waldenser Prediger arbeiteten nicht, sondern beteten und predigten nur und wurden von ihren Anhängern erhalten.

Die andere, ältere Componente bildete sich aus gefangenen lombardischen Rittern, die ganz ähnliche Grundsätze verfolgten, aber Wert darauf legten, von ihrer Hände Arbeit zu leben, wie später die Franziskaner der ursprünglichen Richtung. Aber auch diese Armen der Lombardei trennten sich von ihren Frauen und übernahmen die drei Klostergelübde. Ein Teil von ihnen bildete schließlich einen dreifachen Orden, wurde vom Papst bestätigt und bestand 300 Jahre.

Aus der Arbeit um den Unterhalt ergab sich bei ihnen schnell die Neigung, Besitz anzuhäufen, wie später bei den waldensisch-mährischen Brüdern.

Die Erfahrungen der Asketenschulen sind eben immer dieselben, und man kann nur die Weisheit des Buddha bewundern, der an einer Reihe von Klippen vorbeizukommen wußte. Arbeit der Mönche um des Erwerbes auch nur zum Lebensunterhalte führt im großen zu Vermögensbildung und zum Besitz. Speisevorschriften, z. B. das Gebot des Vegetarismus, führt zur Abkehr vom Bettel, zur Eigenwirtschaft der Asketengemeinde und damit zum Besitz. Beides war deshalb vom Buddha abgelehnt worden. An beidem scheiterten verschiedene Brüdergemeinden und verschiedene katholische Orden.

Aber die Richtung der zur Einigung mit Rom gekommenen Waldenser war nur die einer Minderheit. Die übrigen hielten an der Verweigerung jeglichen Eides und an dem Rechte, sich von den Frauen zu trennen, um das asketische Leben zu beginnen, fest. Zwischen den Armen von Lyon und den Armen der Lombardei trat bald eine Vermischung ein. Doch blieben die Armen von Lyon ursprünglicher und milder, die Armen von der Lombardei bekämpften die Kirche intensiver und sie verbreiteten sich missionierend auch nach Ungarn und Deutschland. Welcher Weg nach Böhmen geführt hat, ist nicht sicher festzustellen. Frühzeitig hat sich das Waldensertum in Böhmen festgesetzt und nach einer alten Sage soll Peter Waldus in Böhmen gestorben sein. Ohne die Waldensergemeinden in Böhmen hätte es vielleicht nie einen Hus, sicher keinen Peter Chelčicky und keine böhmisch-mährischen Brüder gegeben. Elsaß und das angrenzende Deutschland ist von Lyoner Armen bereist worden, wahrscheinlich also auch Böhmen. Aus dem bayrischen Passau sind 42 waldensische Kongregationen angemerkt.

Die Trennung in Vollendete und Laien trat bald auch bei den Waldensern ein. Der Vollendete trat aus den weltlichen Verhältnissen, also auch aus einer bestehenden Ehe heraus. Das ist vielleicht manichäisch-buddhistisches, vielleicht auch nur altchristliches Asketengut. Die Kirche selbst hat offiziell niemals solche Ehescheidung für rechtmäßig erklärt, sondern nur unter ganz bestimmten Voraussetzungen (wenn beide Teile ins Kloster gehen) gestattet.

Die Waldenser hatten, soweit die Mönche in Betracht kamen, keine festen Niederlassungen, sondern wanderten mit Sandalen an den Füßen zwei und zwei ihre Straßen. Später wohnten sie zu drei und vier in kleinen Herbergen.

Der Obrigkeit gegenüber verhielten sich die Waldenser ruhig und willig, stritten ihr aber unbedingt das Recht ab, irgend einen Menschen zu töten, sei es im Krieg, im Gerichtsverfahren oder in der Inquisition. Nie haben ihre Vollkommenen auch selbst in irgend welcher Art sich mit Waffengewalt gegenüber ihren Feinden gewehrt. Einzelne Gläubige allerdings griffen in letzter Verzweiflung zu den Waffen, aus menschlicher Schwäche heraus, nicht mit Willen der Asketen. Das gleiche erlebte die Welt des Buddhismus auch.[1])

Während der Albigenserkriege wurden die großen Waldensergemeinden vernichtet wie auch die in der Lombardei. Immer mehr zogen sich die Armen, mehr und mehr mit den Katharern und anderen „Irrgläubigen“ sich vermengend, über die Berge nach den Alpen, nach Österreich, in die Rheinländer, nach Böhmen zurück.

So wurde die Stimmung, die in den slavischen Ländern immer mehr nach Byzanz hinneigte als nach Rom, in ihrer stillen Opposition erhalten und so zog der Geist der Armut und Keuschheit auch in die Reihen der Anhänger des Johann Hus, eines südböhmischen Landeskindes ein. Die ganz außergewöhnliche Toleranz in Tabor, einer kommunistischen religiösen Gründung, wo jeder Gläubige frei seine Religion ausüben durfte, ist für christliche Verhältnisse ganz ungewöhnlich und mutet geradezu buddhistisch an. Und die Ablehnung des Waffendienstes, ja schließlich jeder Gewalt, die der Größte der Böhmen, der Vorgänger Tolstois, Peter Chelčicky, so eindringlich predigte, war auch Geist vom Geiste Magadhas, nicht vom Geiste Jerusalems. Im besonderen war es aber Waldensergeist.

Die beiden in den Albigenserkriegen niedergeschlagenen Richtungen, der Manichäismus und das Urchristentum, wirkten aber in den Siegern

---

[1]) S. „Der Krieg und die Lehre des Buddha“ in Vasettho (Bohn), Buddh. als Reformgedanke. Lpz.

weiter. Gerade der Orden der Prediger, durch den so viele Mystiker aus dieser Erdenwelt herausbefördert worden waren, der den Buddhismus im Christenlande, wenn auch nur im Zerrbilde des Manichäismus, niedergeschlagen hatte, wurde der Herd, ja schließlich der Hort der Mystik, und aus ihm ging der Mann hervor, der als einziger verdient, neben Buddha als ein in diesem Leben Erlöster genannt zu werden, der Thüringische Lesemeister Ekkehard. Seine Lehre überschreitet jedes Dogma, auch das von Gott, Himmel und Hölle. Ihm ist Gott eine Erscheinung der Gottheit, die Gottheit aber die reine Negation alles Seienden, ein begriffloses Nibbana, Himmel und Hölle aber Zustände im eigenen Wesen.

Daß christliche Mystik und buddhistische Mystik im Innersten gleichen Wesens sind, das läßt sich freilich nur gefühlsmäßig und aus einer besonderen nicht zu erlernenden mystischen Veranlagung heraus erfassen (wie dies eben auch von Schopenhauer geschah), aber nicht eigentlich beweisen. Man muß die Mystiker richtig lesen können, das ist das Geheimnis. Es ist, wie wenn einer eine Sprache spricht und in ihr denkt und geht hinaus und lernt eine andere Sprache sprechen und denken, ohne Grammatik oder Hin- und Her-Übersetzen unserer Sprachlernkunst. Bei zweisprachigen ungelehrten Leuten habe ich oft gefunden, daß ihnen die Fähigkeit des Übersetzens völlig abgeht, weil sie eben in beiden Sprachen denken und für jeden Gegenstand zwei Lautbilder besitzen. Wer sich in die Redeweise der christlichen Mystiker eingelebt hat, in ihrer Sprache denkt, der kann daneben doch auch im Buddhismus reden, denken, leben lernen. Aber die eigentliche Übersetzerkunst gelingt noch lange nicht. Die Sprache ist zwar das einzige, aber durch und durch ein zu grobes Verständigungsmittel zwischen den Menschen und eine ewige Quelle von Mißverständnissen. Das ist die Tragik der Sprache, aber eben unabänderlich. Wenn man die Mystik und den Buddhismus aber gleicherweise auf und in sich eindringen läßt, dann mag es wohl geschehen, daß einem die Wahrheit aufleuchtet, aber ohne weitere Begriffsbildung und ohne Sprache. (Einen Versuch, Buddhismus und christliche Mystik ausgleichend zu verbinden und der meditativen Praxis dienstbar zu machen, wagte ich in dem Buche: „Selbstheilung der kranken Seele". 1920. Verlag Max Altmann, Leipzig.)

Die Bewegung der Armen von Lyon und der Lombardei fand eine Fortsetzung von höchster kultureller Bedeutsamkeit in der Ordensgründung des Franz von Assisi, eines Mannes, dessen Lebensbahn so sichtliche Parallelen mit der des Buddha aufweist und der doch mit seiner Gotterkenntnis nie dem ruhigen Klostermeister Ekkehard nahegekommen,

sondern tief in einer Brahmawelt (wenn wir es buddhistisch ausdrücken wollen) mit siegreicher, liebeglühender Leidenschaftlichkeit stecken geblieben ist. Und so ist aus den Schülern des heiligen Franz, den liebevollen, sanften „Wandervögeln Gottes" bei aller Innigkeit und Gottseligkeit kein echter Mystiker hervorgegangen, sondern nur manch orthodoxer, ja fanatischer Missionar, während aus dem Orden des Dominicus, aus den geistlichen Henkern der Inquisitionstribunale, die großen, am Ende sogar der größte Mystiker, ein in diesem Leben Vollendeter, so scheint es, eben Meister Ekkehard, emporwuchs.[1] (Fortsetzung folgt.)

Itivuttaka.

In deutscher Übersetzung aus dem Urtext.

Von **Dr. K. Seidenstücker.**

(6. Fortsetzung.)

67. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Diese drei (Arten) Weisheit[124]) gibt es, ihr Jünger. Welche drei? Weisheit in Werken, Weisheit in Worten, Weisheit in Gedanken. Dies nun, ihr Jünger, sind die drei (Arten) Weisheit."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Den in Werken Weisen,[125]) in Worten Weisen, in Gedanken Weisen, den von den Einflüssen Befreiten, mit der Weisheit eines Muni Ausgestatteten nennt man einen, der das Böse abgewaschen hat."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

68. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Wer immer, ihr Jünger, sich der Begier, des Hasses, der Verblendung nicht entäußert hat, den nennt man, ihr Jünger, einen Gebundenen Maras, einen mit der Mara-Schlinge Gefesselten, einen, der nach den

---

[1]) S. übrigens meine Arbeit: „Die Freundschaft der Heiligen". Berlin-Wilhelmshafen. 1920. Verlag Rudolf Brand „Der Eigene".

[124]) Weisheit = moneyya, d. i. die Eigentümlichkeit eines Muni.

[125]) Weiser = muni. Die wörtliche Bedeutung ist „Denker". Auf Grund einer falschen Etymologie hat man in alter Zeit mit muni das Wort mona „Schweigen, Stillesein" in Verbindung gebracht (vergl. die öfter wiederkehrende Wendung „muni monena brahmano). Neumanns Übersetzung von muni: „Der stille Denker" sucht beide Auffassungen zu vereinen.

Wünschen des Bösen handeln muß. Wer immer, ihr Jünger, sich der Begier, des Hasses, der Verblendung entäußert hat, den nennt man, ihr Jünger, einen dem Mara Entkommenen,[126]) einen von der Mara-Schlinge Befreiten, einen, der nicht nach den Wünschen des Bösen handeln muß."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Wer sich der Begier, des Hasses und der Verblendung entledigt hat, den selbsterweckten,[127]) brahma-gleichen, vollendeten Buddha, der über Feindschaft und Furcht hinaus ist, nennt man einen, der alles hinter sich läßt."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

69. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Welcher Jünger oder welche Jüngerin immer, ihr Jünger, sich der Begier, des Hasses, der Verblendung nicht entäußert hat, von dem sagt man, ihr Jünger, er hat das Meer nicht gekreuzt mit seinen Wellen, mit seinen Wogen, seinen Strudeln, seinen Haien[128]) und seinen Dämonen.[129]) Welcher Jünger oder welche Jüngerin immer, ihr Jünger, sich der Begier, des Hasses, der Verblendung entäußert hat, von dem sagt man, ihr Jünger, er hat das Meer gekreuzt mit seinen Wellen, mit seinen Wogen, seinen Strudeln, seinen Haien und seinen Dämonen; er ist übergesetzt, ans andere Ufer gelangt, steht, ein Brahmana, auf festem Grunde."[130])

Dies sprach der Erhabene, daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Wer sich der Begier, des Hasses und der Verblendung entledigt hat, der hat dieses Meer mit seinen Haien und seinen Dämonen und der Gefahr seiner Wellen, das schwer zu kreuzende, gekreuzt. Ein Überwinder der Fesseln, den Tod hinter sich lassend, frei von Beilegungen, hat er sich des Leidens entäußert, um nicht wieder zu werden. Er, der Heimgegangene, geht nicht zu (etwas) Gleichem;[131]) er hat den Todesfürsten getäuscht,[132]) sage ich."

---

[126]) Wörtl. „einen Nichtgebundenen Maras".

[127]) Selbsterweckt = bhavitatta (bhavita + atta —).

[128]) gaha bedeutet außerdem noch „Krokodil" und „Yakkha".

[129]) Dämon = asura. Vergl. Ud. V, 5 = Cullav. IX, 1—2, und besonders Ang. VIII, 19.

[130]) Moore übersetzt diese Stelle folgendermaßen: „He standeth on the dry land of Brahma"!!

[131]) „atthangato so na samanam eti." Der Sinn dieser sehr altertümlichen Gatha-Stelle ist ohne Frage der, daß der Post-mortem-Zustand des Erlösten, also

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

70. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Geschaut worden von mir, ihr Jünger, sind Wesen, mit schlechtem Wandel in Werken, Worten und Gedanken behaftet, Lästerer der Edlen, schlechten Ansichten ergeben und in ihrem Handeln von schlechten Ansichten bestimmt, — die sind bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, in den Abgrund, auf den schlimmen Weg, ins Verderben, in die Hölle gelangt. Nicht aber, ihr Jünger, weil ich es von einem andern Asketen oder Brahmanen gehört habe, sage ich nun dieses: „Geschaut worden von mir, ihr Jünger, sind Wesen, mit schlechtem Wandel in Werken, Worten und Gedanken behaftet, Lästerer der Edlen, schlechten Ansichten ergeben und in ihrem Handeln von schlechten Ansichten bestimmt, — die sind bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, in den Abgrund, auf den schlimmen Weg, ins Verderben, in die Hölle gelangt." Was ich vielmehr, ihr Jünger, selbst erkannt, selbst geschaut, selbst erfahren habe, das eben sage ich: „Geschaut worden von mir, ihr Jünger, sind Wesen, mit schlechtem Wandel in Werken, Worten und Gedanken behaftet, Lästerer der Edlen, schlechten Ansichten ergeben und in ihrem Handeln von schlechten Ansichten bestimmt, die sind bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, in den Abgrund, auf den schlimmen Weg, ins Verderben, in die Hölle gelangt."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Nachdem ein Individuum hienieden nach schlechtem Denken ge-

---

das Parinirvana, in keinerlei Verhältnis zu dem Zustand des Individuums, den wir Leben nennen, samt allen seinen Inhalten, gebracht werden kann. Vom jenseitigen Nirvana gilt das Wort: „Nec taliter, nec aliter, sed totaliter aliter: weder so (wie das Leben und die Welt), noch anders, sondern grundverschieden." Vergl. Verfasser, „Allgemeine Einleitung zum Udana", p. 128, und Grimm, „Buddhistische Weisheit" (2. Aufl.), § 29ff.

Einige Handschriften geben an unserer Stelle die abweichende, aber nicht minder gute Lesart: „atthangato so na pamanam eti: Er, der Heimgegangene, geht zu keinem Maß", d. h. er ist allen uns geläufigen Maßen entrückt. Vergl. hierzu den 1. Pada von Suttanipata 1076: „atthangatassa na pamanam atthi: Kein Maß gibt es für den, der heimgegangen" (cfr. diese Zeitschrift, p. 135). Die Ähnlichkeit der beiden hier verglichenen Textstellen, auch im lautlichen Klang, ist direkt auffallend.

[132]) Die eigentliche Bedeutung von „amohayi" ist „er hat (jemanden) dumm gemacht, hat ihn genasführt, ihm ein Schnippchen geschlagen."

trachtet, schlechte Worte gesprochen [133]) und schlechte Handlungen in Werken vollbracht hat, — mit geringem Wissen begabt, ohne Verdienst gewirkt zu haben hier in dem kurzem Leben, gelangt der Tor bei der Auflösung des Körpers in die Hölle."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

71. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Geschaut worden von mir, ihr Jünger, sind Wesen, mit gutem Wandel in Werken, Worten und Gedanken ausgestattet, keine Lästerer der Edlen, rechten Ansichten ergeben und in ihrem Handeln von rechten Ansichten bestimmt, — die sind bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, auf den guten Weg, in die Himmelswelt gelangt. Nicht aber, ihr Jünger, weil ich es von einem andern Asketen oder Brahmanen gehört habe, sage ich nun dieses: „Geschaut worden von mir, ihr Jünger, sind Wesen, mit gutem Wandel in Werken, Worten und Gedanken ausgestattet, keine Lästerer der Edlen, rechten Ansichten ergeben und in ihrem Handeln von rechten Ansichten bestimmt, — die sind bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, auf den guten Weg, in die Himmelswelt gelangt." Was ich vielmehr, ihr Jünger, selbst erkannt, selbst geschaut, selbst erfahren habe, das eben sage ich: „Geschaut worden von mir, ihr Jünger, sind Wesen, mit gutem Wandel in Werken, Worten und Gedanken ausgestattet, keine Lästerer der Edlen, rechten Ansichten ergeben und in ihrem Handeln von rechten Ansichten bestimmt, — die sind bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, auf den guten Weg, in die Himmelswelt gelangt."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Nachdem ein Individuum hienieden nach rechtem Denken getrachtet, rechte Worte gesprochen [133]) und rechte Handlungen in Werken vollbracht hat, — mit reichem Wissen begabt, und viel Verdienst gewirkt habend hier in dem kurzen Leben, gelangt der Weise bei der Auflösung des Körpers in den Himmel."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

72. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Diese drei Bereiche [134]) des Entrinnens gibt es, ihr Jünger.

---

[133]) Im Anschluß an Windisch „pabhasiya" statt des „abhasiya" der Handschriften.

[134]) Bereich = dhatu; vergl. Anm. 90.

Welche drei? Das Freisein von Sinnenlust:[135]) dies ist das Entrinnen aus den Sinnenlüsten;[136]) das Nichtformhafte:[137]) dies ist das Entrinnen aus der Form; das Entrinnen aber aus allem, was da geworden, gestaltet, durch Abhängigkeit bedingt ist, ist die Aufhebung.[138]) Dies nun, ihr Jünger, sind die drei Bereiche des Entrinnens."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Der allzeit Eifrige, welcher, nachdem er das Entrinnen aus den Sinnenlüsten und die Überwindung der Formen erkannt hat, das Ruhigwerden aller Prozesse erreicht, — der ist wahrlich ein klar schauender Jünger, insofern er unter diesen Bedingungen[139]) erlöst wird; vollendet in höherem Wissen, beruhigt, ist der fürwahr ein die Anhaftungen[140]) überwindender Weiser."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

73. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Besser,[141]) ihr Jünger, als die Formen sind die Nichtformen; besser[141]) als die Nichtformen ist die Aufhebung."[138])

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Sowohl die Wesen, welche zu den Formen gelangen, als auch die, welche in den Nichtformen sich befinden, ohne die Aufhebung zu erkennen, werden zu neuem Werden kommen. Die da in völliger Erkenntnis der Formen bei den Nichtformen nicht stehen bleiben, die in der Aufhebung ihre Erlösung finden, diese Menschen lassen den Tod hinter sich. Nachdem der von den Beeinflussungen Freigewordene leibhaftig das den Beilegungen entrückte todlose Bereich erreicht und das Abwerfen der Beilegungen verwirklicht hat, verkündet der völlig Erwachte die kummerfreie, makellose Stätte."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

---

[135]) Freisein von Sinnenlust = nekkhamma. Aus Stellen wie der vorliegenden geht klar hervor, daß dies Wort auf naishkamya, nicht auf naishkramya oder naishkarmya zurückzuführen ist.

[136]) und damit aus der Sinnenlust-Region (kamavacara).

[137]) aruppam.

[138]) Aufhebung = nirodha.

[139]) Wörtl. „dort, daselbst" (tattha).

[140]) Anhaftung = yoga. Über die vier Yogas s. Childers s. v.

[141]) Oder „stiller", „friedvoller" (santatara).

74. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Diese drei Söhne, ihr Jünger, werden in der Welt angetroffen. Welche drei? Der hochgeborene, der ebenbürtige, der niedriggeborene.

Und wie, ihr Jünger, ist ein Sohn hochgeboren? In diesem Falle, ihr Jünger, hat ein Sohn Eltern, die zu dem Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde nicht ihre Zuflucht genommen haben, die nicht abstehen vom Zerstören von Leben, noch vom Nehmen nicht-gegebener Dinge, noch von unkeuschem Wandel, noch von lügnerischer Rede, noch von der Berauschung durch den Genuß geistiger Getränke, und die unsittlich, dem Bösen ergeben sind. Dieselben haben einen Sohn, der zu dem Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde seine Zuflucht genommen hat, der absteht vom Zerstören von Leben, vom Nehmen nicht-gegebener Dinge, von unkeuschem Wandel, von lügnerischer Rede und von der Berauschung durch den Genuß geistiger Getränke, und der voll sittlicher Zucht, dem Guten ergeben ist. So nun, ihr Jünger, ist ein Sohn hochgeboren.

Und wie, ihr Jünger, ist ein Sohn ebenbürtig? In diesem Falle, ihr Jünger, hat ein Sohn Eltern, die zu dem Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde ihre Zuflucht genommen haben, die abstehen vom Zerstören von Leben, vom Nehmen nicht-gegebener Dinge, von unkeuschem Wandel, von lügnerischer Rede und von der Berauschung durch den Genuß geistiger Getränke, und die voll sittlicher Zucht, dem Guten ergeben sind. Dieselben haben einen Sohn, der ebenfalls zu dem Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde seine Zuflucht genommen hat, der absteht vom Zerstören von Leben, vom Nehmen nicht-gegebener Dinge, von unkeuschem Wandel, von lügnerischer Rede und von der Berauschung durch den Genuß geistiger Getränke, und der voll sittlicher Zucht, dem Guten ergeben ist. So nun, ihr Jünger, ist ein Sohn ebenbürtig.

Und wie, ihr Jünger, ist ein Sohn niedriggeboren? In diesem Falle, ihr Jünger, hat ein Sohn Eltern, die zu dem Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde ihre Zuflucht genommen haben, die abstehen vom Zerstören von Leben, vom Nehmen nicht-gegebener Dinge, von unkeuschem Wandel, von lügnerischer Rede und von der Berauschung durch den Genuß geistiger Getränke, und die voll sittlicher Zucht, dem Guten ergeben sind. Dieselben haben einen Sohn, der zu dem Buddha, zur Lehre und zur Gemeinde nicht seine Zuflucht genommen hat, der nicht absteht vom Zerstören von Leben, noch vom Nehmen nicht-gegebener Dinge, noch von unkeuschem Wandel, noch von lügnerischer Rede, noch von der Berauschung durch den Genuß geistiger Getränke, und der unsittlich, dem Bösen ergeben ist. So nun, ihr Jünger, ist ein Sohn niedriggeboren.

Diese drei Söhne nun, ihr Jünger, werden in der Welt angetroffen."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Einen hochgeborenen, einen ebenbürtigen Sohn wünschen sich die Verständigen; sie wünschen sich keinen niedriggeborenen, welcher ein Verderber der Familie ist. Dies nun sind rechte Söhne in der Welt, welche Verehrer [134]) sind. Mit Glauben und sittlicher Zucht ausgestattet, glänzen sie als mißgunstbefreite Kenner des Wortes in den Versammlungen [wie] der vom Wolkendickicht befreite Mond."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

75. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Diese drei Personen, [135]) ihr Jünger, werden in der Welt angetroffen. Welche drei? Die gleichsam regenlose, die auf ein Gebiet regnende, die allenthalben herabregnende.

Und wie, ihr Jünger, ist eine Person gleichsam regenlos? In diesem Falle, ihr Jünger, pflegt eine bestimmte Person überhaupt niemandem etwas zu spenden, sei es Speise, Getränk, Kleidung, Fuhrwerk, Kränze, Wohlgerüche und Salben, Bett, Unterkunft und Beleuchtung, sei es für Asketen, Brahmanen, für elende Wanderer, Mendikanten oder Bettler. So nun, ihr Jünger, ist eine Person gleichsam regenlos.

Und wie, ihr Jünger, ist eine Person eine auf ein Gebiet regnende? In diesem Falle, ihr Jünger, pflegt eine bestimmte Person einigen zu spenden, anderen nicht, sei es Speise, Getränk, Kleidung, Fuhrwerk, Kränze, Wohlgerüche und Salben, Bett, Unterkunft und Beleuchtung, sei es für Asketen, Brahmanen, für elende Wanderer, Mendikanten oder Bettler. So nun, ihr Jünger, ist eine Person eine auf ein Gebiet regnende.

Und wie, ihr Jünger, ist eine Person eine allenthalben herabregnende? In diesem Falle, ihr Jünger, spendet eine bestimmte Person an alle, sei es Speise, Getränk, Kleidung, Fuhrwerk, Kränze, Wohlgerüche und Salben, Bett, Unterkunft und Beleuchtung, sei es für Asketen, Brahmanen, für elende Wanderer, Mendikanten oder Bettler. So nun, ihr Jünger, ist eine Person eine allenthalben herabregnende.

Diese drei Personen nun, ihr Jünger, werden in der Welt angetroffen."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Von dem, was er besitzt: Speise, Getränk und Nahrung, läßt er

---

[134]) Verehrer = upasaka.

[135]) Person = puggala.

an Asketen und Brahmanen, an elende Wanderer und Mendikanten nichts austeilen; ihn, wahrlich, den niedrigsten unter den Menschen, nennen sie einen gleichsam regenlosen. Einigen spendet er nichts, anderen [hingegen] spendet er; den nennen einsichtsvolle Menschen fürwahr einen auf ein Gebiet regnenden. Der Almosen verheißende gute Mensch, barmherzig gegen alle Geschöpfe, läßt freudig ausstreuen und spricht: «Spendet! Spendet!» Wie eine Wolke donnernd und brüllend Regen gibt und herabströmend Höhen und Tiefen mit Wasser füllt, — so auch ist hienieden eine solche Person. Nachdem sie auf rechte Weise ihren Besitz, den sie mit Aufbietung ihrer Kräfte erwarb, gesammelt hat, erfreut sie mit Speise und Trank die würdigen Mendikanten."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

76. Gesagt wurde dies vom Erhabenen, gesagt von dem Heiligen, so habe ich gehört:

„Wenn, ihr Jünger, der Verständige folgende drei [Arten] Glück erstrebt, möge er die sittliche Zucht hochhalten. Welche drei? «Lob möge mir zukommen» — bei diesem Wunsche möge der Verständige die sittliche Zucht hochhalten; «Wohlstand möge mir erstehen» — bei diesem Wunsche möge der Verständige die sittliche Zucht hochhalten; «bei der Auflösung des Körpers, jenseits des Todes, möge ich auf den guten Weg, in die Himmelswelt gelangen» — bei diesem Wunsche möge der Verständige die sittliche Zucht hochhalten. Wenn nun, ihr Jünger, der Verständige diese drei [Arten] Glück erstrebt, möge er die sittliche Zucht hochhalten."

Dies sprach der Erhabene; daher heißt es mit Bezug hierauf folgendermaßen:

„Die sittliche Zucht möge der Weise hochhalten, wenn er drei [Arten] Glück erstrebt: Lob, die Erlangung von Wohlstand und nach dem Abscheiden im Himmel Freude. Wenn er, obwohl er [selbst] nichts Böses tut, einem, der [Böses] tut, Ehre erweist, wird er des Bösen verdächtig, und ein übler Leumund verbreitet sich über ihn. Welchen [Menschen] man sich zum Freunde macht und welchem [Menschen] man Ehre erweist, ein solcher, wahrlich, wird der Betreffende: solcherart ist ja das gemeinsame Leben. Wie der vergiftete Pfeil den unbestrichenen Köcher befeuchtet, [so auch] der Ehrende den, dem er Ehre erweist, [und] der Berührte den andern, mit dem er in Berührung kommt. Aus Furcht vor Besudelung sei der Standhafte nicht der Freund eines Schlechten. Wie, wenn ein Mann einen stinkenden Fisch mit Kusa-Gras umwickelt, auch die Gräser Fäulnis aushauchen, so sind die, welche Toren ergeben sind. Wie, wenn ein Mann Tagara mit Palasa[-Laub] umwickelt, auch die Blätter Wohlgeruch aushauchen, so sind die, welche Standhaften er-

geben sind. Deshalb möge der Verständige, indem er den Inhalt der «Palasa-Blätter» auf sich selbst bezieht, nicht den Schlechten ergeben sein; den Guten möge er ehrerbietig sich erweisen. Die Schlechten leiten in die Hölle, die Guten führen auf den guten Weg."

Auch dies ist vom Erhabenen gesagt worden, so habe ich gehört.

(Fortsetzung folgt.)

Mitteilungen und Notizen.

Zum Beginn des II. Jahrganges. Mit dem vorliegenden Doppelheft schließt der „Buddhistische Weltspiegel" seinen ersten Jahrgang ab. Was wir bei der Gründung der Zeitschrift nicht im entferntesten zu hoffen wagten, ist Wirklichkeit geworden: Noch vor Ablauf der ersten zwölf Monde hat der „Weltspiegel" eine Abonnentenzahl erreicht, welche die früheren buddhistischen Journale zusammengenommen trotz jahrelanger Werbearbeit sich nicht zu erringen vermochten. Dabei haben wir es mit Absicht aufs peinlichste vermieden, durch marktschreierische Reklame den Leserkreis zu erweitern. Die Herausgeber sind der festen Überzeugung, daß die Wahrheit sich Bahn brechen und daß der „Weltspiegel" einzig durch seinen innern Gehalt die achtunggebietende Stellung, die er sich bereits errungen hat, auch für die Zukunft behaupten wird. Das hohe Ziel, welches unsere Zeitschrift sich gesteckt hat, wurde schon öfter hervorgehoben: Außer der Vertiefung unserer Kenntnis des Buddhismus im allgemeinen betrachtet es der „Weltspiegel" als seine vornehmste Aufgabe, die Buddha-Lehre in ihrer ursprünglichen Reinheit wieder herzustellen und darzustellen und sie so jenen unserer Volksgenossen zu vermitteln, die für sie reif sind. Daß dies nicht ohne Auseinandersetzung mit gegenteiligen Auffassungen abgehen kann, sollte jeder Vernünftige einsehen. So unangenehm solche Auseinandersetzungen für die Herausgeber persönlich sind, so unvermeidlich sind sie; der wirklich denkfähige Leser wird aber zwischen wuchtigen, durchschlagenden Argumenten und geschwätziger Schaumschlägerei oder leeren Behauptungen wohl zu unterscheiden wissen. Groß und schwierig ist die Aufgabe, die der „Buddhistische Weltspiegel" zu erfüllen hat; ein kleiner, erfreulicher Anfang ist gemacht, viel bleibt noch zu tun übrig. Allen unseren Mitarbeitern, die uns durch ihre wertvollen Beiträge in so freundlicher Weise unterstützt haben, sei an dieser Stelle, zugleich im Namen der Schriftleitung, aufrichtig und herzlich gedankt, ebenso allen den Lesern, die uns mündlich oder schriftlich ihre lebhafte Zustimmung und Sympathie zum Ausdruck brachten.

Verschiedene größere Arbeiten konnten wir im ersten Jahrgange wegen Raummangels nicht zum Abschluß bringen und müssen daher den Leser um Nachsicht bitten, wenn wir dieselben mit in den neuen Jahrgang herübernehmen; es ließ sich eben nicht anders machen.

Nur sehr schwer und ungern hat der Verleger sich dazu entschließen können, den jährlichen Bezugspreis auf 16 Mk. (Ausland 20 Mk.) zu erhöhen. Allein die beispiellose Verteuerung der Herstellungskosten und die zu einer geradezu ungeheuerlichen Höhe gestiegenen Papierpreise ließen diese Maßnahme als unbedingt notwendig erscheinen. Wer den „Weltspiegel" zu würdigen und

zu schätzen weiß, wird sich auch durch diese geringe jährliche Mehrausgabe vom ferneren Bezuge der Zeitschrift gewiß nicht abhalten lassen.

Allseitigen Gruß! Seidenstücker.

Hermann Oldenberg †. Der kleine Kreis der Wenigen, die noch dem alten, ehrwürdigen Stamm unserer indologischen Forscher angehören, lichtet sich mehr und mehr. Ernst Windisch, Paul Deußen, Leopold v. Schröder, Vincent A. Smith sind erst in jüngster Vergangenheit abgeschieden, und nunmehr ist auch Hermann Oldenberg, der große Göttinger Gelehrte, dessen Name weit über die Grenzen Deutschlands hinaus hochgefeiert war, ihnen im Tode nachgefolgt. Eine nur kurze Krankheit hat am 18. März dem Leben und Lebenswerk des Fünfundsechzigjährigen ein Ziel gesetzt.

Die ungeheuren Verdienste, die sich Oldenberg in langer, dornenvoller Arbeit um die Indologie erworben hat, in einem kurzen Nachruf auch nur annähernd zu würdigen, ist ganz unmöglich; war doch der Verblichene unter den Vertretern der indischen Philologie und Altertumskunde einer der Allerbedeutendsten. Und so müssen wir uns hier darauf beschränken, in kurzen Strichen den Inhalt seiner jahrzehntelangen Forscherarbeit aufzuführen.

Altindische Religion war das eigentliche Gebiet, in dem Hermann Oldenberg heimisch war und das er beherrschte wie selten einer. In seiner tiefgründigen „Religion des Veda" gab er eine umfassende Darstellung der frühesten Phase des religiösen Denkens der Inder. Seine „metrischen und textgeschichtlichen Prolegomena", an die sich zahlreiche kleinere Untersuchungen in Fachzeitschriften anschlossen, waren gedacht als Einleitung zu einer späteren kritischen Textausgabe des Rigveda, des ältesten arischen und indogermanischen Literaturdenkmals. Oldenbergs letzte Arbeiten befaßten sich mit der späteren Periode der vedischen Religion und deren Beziehungen zu den Anfängen des Buddhismus; ihre Titel lauten: „Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus" (1915) und „Vorwissenschaftliche Wissenschaft. Die Weltanschauung der Brahmana-Texte" (1919).

Speziell als buddhologischer Forscher hat Oldenberg Außerordentliches geleistet und geradezu bahnbrechend gewirkt. Außer der Förderung, die er der Pali-Philologie durch die Herausgabe des Vinaya-Pitaka und Dipavamsa und durch die englische Übersetzung des ersteren in drei Bänden der „Sacred Books of the East", sowie durch zahlreiche kleinere Arbeiten angedeihen ließ, sei hier ehrend seiner allbekannten Monographie „Buddha" gedacht, die auch ins Englische und Französische übersetzt wurde und bisher sechs Auflagen erlebte. Gerade durch diese wertvolle Arbeit, die bei ihrem Erscheinen 1881 allgemeines Aufsehen erregte und damals einen Markstein auf dem Wege buddhologischer Forschung bedeutete, hat sich der Verstorbene um die Aufhellung zahlreicher Probleme auf diesem schwierigen Gebiete äußerst verdient gemacht.

Mehr als die meisten anderen seiner Fachgenossen hat es Oldenberg (ähnlich wie Max Müller) verstanden, auch in weiteren Kreisen ein Interesse für altindisches Leben und Denken wachzurufen. Nicht nur durch seine gediegene Mitarbeit an größeren Sammelwerken, sondern auch durch zahlreiche Aufsätze, Anzeigen und Kritiken in angesehenen Zeitschriften wußte er die Aufmerksamkeit vieler Leser auf Indien zu lenken. Der glänzende Stil und die Kunst des Übersetzens, die Oldenberg in hohem Maße eigen waren, haben nicht wenig dazu beigetragen, seinen Namen auch in der gebildeten Laienwelt bekannt zu

machen. In Buchform erschienen Aufsätze von ihm unter den Titeln: „Aus Indien und Iran"; „Indien und die Religionswissenschaft"; „Aus dem alten Indien". Seine „Literatur des alten Indien" ist in ihrer fesselnden Darstellungsweise als eine genußreiche Einführung in die Indische Literatur sehr zu empfehlen.

Hohe Auszeichnungen sind Oldenberg für seine wissenschaftlichen Leistungen zuteil geworden; er hat sie reichlich verdient. Aufrichtig und tief ist die Trauer um seinen Hingang bei allen denen, welche die altindische Geisteswelt lieb haben und verehren. Solange es eine Indologie gibt, wird der Name Hermann Oldenberg unvergessen bleiben. Und auch wir, die wir ihm viel verdanken, wollen seiner stets in Ehren gedenken. S.

Literatur.

Der Ananda-Tempel zu Pagan.

Während des Krieges, im Jahre 1916, ist in Hamburg ein Werk erschienen, welches für alle buddhistisch interessierten Kreise eine hohe Bedeutung besitzt. Als den ersten stattlichen Band „Südbuddhistischer Studien" hat Karl Seidenstücker eine Darstellung der im Museum für Völkerkunde zu Hamburg vorhandenen Wiedergaben der Skulpturen des großen Ananda-Tempels zu Pagan veröffentlicht. Der Text dieses Werkes, gedruckt bei Lütcke & Wulff, Hamburg (Verlag Otto Meißner, daselbst), umfaßt 114 Druckseiten mit 11 eingedruckten Figuren, die Skulpturen selbst mit ihren Unterschriften sind auf 40 großen Bildnistafeln wiedergegeben, das ganze Trümmerfeld Pagans wird durch einen besonderen Plan veranschaulicht. Mit diesem Werk hat die buddhistisch-archäologische Literatur eine außerordentlich wertvolle Bereicherung erfahren.

Und nicht allein die Buddhisten sollten sich um diese Erscheinung bekümmern. Mit sträflicher Gleichgültigkeit ist Europa bisher an der Geschichte Asiens vorübergegangen. Wie wenige, selbst hochgebildete Europäer gibt es, die eine Ahnung von dem wissenschaftlichen, künstlerischen, kulturellen Reichtum haben, der sich in den Ländern des Ostens entfaltet hat, in einer Geschichte, die in ihrer Gesamtheit unendlich viel wechselvoller und interessanter ist, als alle Begebnisse, die sich in der verhältnismäßig kurzen Entwicklung des Abendlandes abgespielt haben! Erst neuerdings hat sich einige Kenntnis über die Geschichte und Kultur Japans und Chinas verbreitet, von Indien kennt aber auch die Mehrheit der europäischen Intellektuellen nur kläglich geringe Bruchstücke, glauben doch selbst die europäischen Philosophen über das klassische Mutterland aller Philosophie mit stolzer Gleichgültigkeit hinwegsehen zu können! Aber auch wir Freunde und Anhänger der buddhistischen Lehre wollen uns nicht von aller Schuld freisprechen; gewiß ist die Verkündigung des Erhabenen nicht an Raum und Zeit, nicht an Land und Volk gebunden, die Sonne buddhistischer Wahrheit scheint auch für diejenigen, die von der Geschichte des Buddhismus keine Ahnung haben! Indessen ist es nicht nur eine Anstandspflicht, eine Pflicht der Dankbarkeit, die uns dazu treiben sollte, nicht nur das Wesen der Lehre selbst, sondern auch ihre Entstehung, ihre Fortentwicklung zu studieren, die Länder und deren Geschichte kennen zu lernen, in denen der Buddhismus seine Kulturmacht ausgewirkt hat; nicht nur das selbstverständliche Interesse, das jedem denkenden Menschen innewohnt, wird uns ein Ansporn sein, das Feld, auf dem für uns die edelsten Blüten der Erkenntnis gewachsen sind, seinem

ganzen Umfange nach kennen zu lernen — nein, wir werden zweifellos auch in die Sache selbst um so tiefer eindringen, je mehr sich uns die ganze Welt erschließt, die der Geist Buddhas dem Menschengeschlecht eröffnet hat. Wir sollen und wollen den Baum der Erkenntnis mit all seinen Zweigen und Früchten erfassen, und auch die morsch gewordenen Zweige, die Früchte, an denen der Wurm des Irrtums und Aberglaubens genagt hat, sind von Interesse für uns. Denn höchster Gewinn ist es, die Wahrheit selbst zu erkennen, nicht viel geringer aber der Nutzen, wenn wir sehen, wo sich der Mensch auf falsche Wege begeben hat.

Für die Geschichte der buddhistischen Lehre bietet nun das Seidenstückersche Werk einen überaus interessanten Beitrag. Der Verfasser schildert uns zunächst die merkwürdige Zeit, in welcher von 997 bis 1284 nach Christi Geburt am Irawadi im heutigen Birma ein mächtiges streng buddhistisches Königreich unter der sogenannten Pagandynastie bestanden hat. Die Hauptstadt dieses Reiches war Pagan, von dessen Größe und Bedeutung noch heute ein gewaltiges Trümmerfeld zeugt, eine Ruinenstadt, die gegen 5000 Überreste buddhistischer Tempel aufweist und die man geradezu als ein Kompendium der älteren buddhistischen Bau- und Bildkunst bezeichnen kann. Vor allem hat der mächtigste von den 21 Herrschern dieser Dynastie, der große König Anoyahthaso (1010 bis 1052) seiner Begeisterung für die Erhabenheit der Lehre Buddhas dadurch Ausdruck zu geben versucht, daß er eine wahre Musterkarte aller möglichen buddhistischen Heiligtümer bei seiner Residenz errichtet hat. Der König, dem eine Art buddhistische Weltherrschaft als Ideal vorschwebte, verschaffte sich aus allen Reichen, in denen der Buddhismus vertreten war, wertvolle Reliquien und brachte diese in Tempeln unter, die genau in dem Stil des jeweiligen Ursprungslandes ausgeführt waren. So verfuhren auch seine Nachfolger, und man unterscheidet jetzt in den Bauten von Pagan noch immer nicht weniger als 10 verschiedene Stilarten. Einige kleinere und drei große Heiligtümer sind wiederholt restauriert worden und dienen zum Teil noch heute religiösen Kulthandlungen. Es sind gewaltige, von großem künstlerischen Gefühl, aber auch von tiefem religiösen Empfinden zeugende Bauten, die uns hier entgegentreten, und sie sind mit unzähligen Figuren und Bildnissen geschmückt, die dem Beschauer einen fast überwältigenden Einblick in diese reiche, leider noch allzu wenig erforschte Geisteswelt eröffnen. Zu dem größten und schönsten Denkmal der buddhistischen Kunst in Pagan hat uns nun aber Seidenstücker mit seiner überaus gründlichen und fleißigen Arbeit den Weg geebnet. Der Ananda-Tempel (Seidenstücker übersetzt Ananda als Freude, Wonne, Glück, so daß der Tempel etwa „freudenreiches Heiligtum" heißen würde) ist dieses Denkmal, es wird uns in Bild und Schrift klar vor Augen gestellt, und es erfaßt uns ein Schauer vor der inneren Größe dieser Baukunst, die sich den großen Dombauten des Abendlandes nicht nur zur Seite stellt, sondern sie in vieler Beziehung noch weit übertreffen dürfte.

Aber der Ananda-Tempel birgt in sich noch einen besonderen Schatz. Er enthält eine gewaltige Menge (im vorliegenden Werk sind 80 Skulpturen beschrieben) von Darstellungen aus dem Leben des Buddha, oder genauer gesagt des Bodhisatta in seinen letzten Phasen, denn die Reliefs zeigen uns den Lebenslauf des Buddha von der Empfängnis bis zur Erleuchtung, also eigentlich bis zu dem Augenblick, wo der Buddha erst als ein wirklicher Buddha bezeichnet wird. Die in Bild und Schrift des vorliegenden Werkes ausführlich geschilderten Re-

liefbilder sind gleichsam Illustrationen der Lebensbeschreibung Buddhas, wie sie uns aus dem Avidurenidana bekannt sind. Diese Schrift ist ja der zweite Teil der Nidanakatha, der Erzählung von den Anfängen (Nidana bedeutet Ursache, Anfang), welche dem Jataka-Kommentar vorausgeht. Den Bildern des Ananda-Tempels sind Inschriften beigefügt, welche zum großen Teil wörtliche oder doch nahe anklingende Zitate aus dem Avidurenidana darstellen. Seidenstücker hat darum seiner Beschreibung des Ananda-Tempels eine Übersetzung des Avidurenidana beigefügt, für die wir ihm aufrichtig dankbar sein können. Wie bei den früheren Schriften des Verfassers, erkennen wir auch hier die ihm eigene völlige Beherrschung des Stoffes und freuen uns der Kunst des Übersetzers, der mit philologischer Genauigkeit die Gabe leichter und anmutiger Schilderung vereint. Zahlreiche Fußnoten und ein ausführlicher Kommentar erleichtern das Verständnis.

Aber das Avidurenidana stammt, mag nun Buddhaghosa selbst oder ein anderer der Verfasser sein, jedenfalls aus dem fünften oder sechsten nachchristlichen Jahrhundert; es ist also entstanden, als fast ein Jahrtausend seit dem Tode Buddhas vergangen war. Wir kennen das eigentümliche Schicksal, dem der Buddhismus in seiner Fortentwicklung vielfach verfallen ist. Die glühende orientalische Phantasie hat die einfache leuchtende Wahrheitsblüte mit einem wilden Strauchwerk unendlichen Aberglaubens umgeben. Diese spätbuddhistische Schrift schildert uns nicht den erhabenen Menschen Buddha, sondern einen Halbgott, der selbst ein Wunderwesen ist und ständig von tausend Wundern umgeben wird. Maßlose, für unser Gefühl bald abstoßend, bald komisch wirkende Übertreibungen begegnen uns fast in jeder Zeile. Dieser Buddha besitzt die Kraft von 10000 Millionen Elephanten oder von 100000 Millionen Männern, er ist von einem Brahmakörper umgeben, dessen Glanz weit im Umkreis leuchtet, immer und immer wieder strahlt ein unendlicher Buddhareiz von ihm aus, und mit Recht hebt Seidenstücker hervor, wie diesem fingierten Halbgott eine süßliche, weihrauchschwüle Verehrung dargebracht wird. Trotzdem meint Seidenstücker, das Avidurenidana gehöre zu den besten Erzeugnissen jener Epoche, es fänden sich darin eine Reihe wirklich schöner Stellen und hochromantischer Partien, und das Ganze sei durchweht von dem Hauche echter Poesie, ein wohlwollendes Urteil, dem wir allerdings nur mit starkem Vorbehalt beipflichten möchten. Allerdings hat die Vergötterung Buddhas noch weit merkwürdigere Formen angenommen, aber die Maßlosigkeit der vorliegenden Schilderung wird nicht dadurch entschuldigt, daß andere allzu eifrige Diener des Buddhismus noch maßloser gewesen sind, noch mehr aus der reinen Lehre einen Götzendienst wildester Art gemacht haben!

Seidenstücker hat die einzelnen Szenenbilder mit großer Sorgfalt analysiert und zum Teil eine Reihe neuer Auslegungen gegeben. Überall wird man seinen Ausführungen mit hohem Interesse folgen; dem Verfasser dieser bescheidenen Kritik steht es nicht zu, über die Berechtigung der einzelnen Interpretationen, die oft eine tiefe Kenntnis der ganzen Paliliteratur voraussetzen, ein Urteil zu fällen. Es ist außerdem in der Vorrede angekündigt, daß dieser ersten Darstellung noch weitere ergänzende Veröffentlichungen über die vorgeburtliche Buddhalegende, die Jatakas, und über die Mythologie des Südlichen Buddhismus folgen sollen. Insbesondere wird einer späteren Abhandlung auch die ikonographische und kunstgeschichtliche Würdigung des Materials vorbehalten. Es wäre daher übereilt, wollte man heute schon ein abschließendes Wort über das

ganze großangelegte Unternehmen aussprechen. Der Referent glaubt sich darauf beschränken zu müssen, die Eindrücke zu schildern, die er selbst bei der Lektüre des Buches gehabt hat und von denen er voraussetzen darf, daß sie auch von einem weiteren Kreise buddhistisch empfindender Leser geteilt werden. Der Archäologe, der Indologe, der Philologe, der Religionsforscher, sie werden aus diesem Werk manche Belehrung schöpfen, aber auch wer nicht mit so tiefen fachmännischen Kenntnissen an die Sache herantritt, wird auf seine Kosten kommen.

Gewiß wird, wie gesagt, die gewaltige orientalische Übertreibung, die sich in dieser spätbuddhistischen Literatur entfaltet, zunächst einen etwas abstoßenden Eindruck auf uns machen, aber man vergesse nicht: auch das ist echter indischer Geist, wie er schon im Veda und im ganzen indischen Mittelalter die seltsamsten Blüten getrieben hat! Und wenn wir es recht überlegen, so wird sich rasch die Erkenntnis einstellen, daß auch hier vielleicht ein Vorzug der indischen vor der europäischen Geisteswelt zu Tage tritt. Die Götter Griechenlands und Roms sind ebenso wie diejenigen der nordischen Völkerschaften nichts anderes als potenzierte Menschen. Judentum, Christentum und Islam haben einen Gottesbegriff geschaffen, der zwar mit den abstrakten Eigenschaften der Unendlichkeit, Ewigkeit, Allmacht ausgestattet ist, den aber zu beschreiben die Literatur und die Kunst auch nur mit rein menschlichen Maßstäben versucht haben. Der Gott-Vater Michel Angelos ist nichts weiter als eine herrliche Mannesgestalt, und wenn der Koran und die Bibel von Gott sprechen, so findet auch die tiefste Ehrfurcht keine anderen Bilder und Worte, als sie auch vielleicht auf gewaltige, mit Wunderkraft ausgestattete, aber immerhin noch menschliche Heroen anwendbar wären. Wenn aber Indra donnert, wenn Çiva seinen Tanz beginnt, wenn die Welthüter ihre Schlachten schlagen, dann merken wir etwas davon, daß die indische Mythologie eben in übermenschliche, wahrhaft „göttliche" Dimensionen hineingreift. Wie der Himalaya die Gebirge Europas übertrifft, so wachsen auch die literarischen und künstlerischen Schilderungen indischer Gottheiten wahrhaft über das menschliche Maß hinaus. Das ist aber nicht nur ein Beweis glühender Phantasie, sondern es steht in engem Zusammenhang mit der eigentümlichen religiös-philosophischen Begabung der Inder, über die kleine sichtbare Welt sich in die Region der Unendlichkeit und Ewigkeit zu versetzen. So müssen wir wohl auch das Avidurenidana lesen! — Nun aber betrachten wir die Bilder des Seidenstückerschen Werkes; überall tritt uns die insichgekehrte, von tiefer Ruhe erfüllte, weltüberlegene Gestalt Buddhas entgegen. Man muß in stiller Sammlung vor dieser oder jener Darstellung verweilen; allmählich verschwindet alles Fremdartige und Geheimnisvolle, klarer und klarer leuchtet mit wunderbarer Kraft aus jedem Bild der tiefe Sinn dieser ganz befreienden, zur Höhe führenden Weltanschauung hervor! So mag in Wirklichkeit schon das ganze Bauwerk des Tempels den Besucher beeinflußt haben. Ein „freudenreiches Heiligtum" wird ihn umfangen, und wir können die Kunst des Baumeisters nicht genug bewundern, der es durch alle Verschnörkelungen des Stils und seiner Zeit hindurch verstanden hat, die buddhistische Idee in Holz und Stein plastisch auszudrücken. Ein „freudenreiches Heiligtum", das mögen sich zugleich alle diejenigen gesagt sein lassen, die den Buddhismus als die Lehre der Trübseligkeit, der Verneinung, der Vereklung an allem Schönem verlästern wollen! Und wie der Baumeister, so der Bildhauer! Mit zwingender Überzeugungskraft lehrt jedes Bild die eigentliche buddhistische Wahrheit, immer ist die dargestellte Szene zusammengesetzt aus der Figur Buddhas selbst und anderen Nebenfiguren

und nebensächlichen Dingen. Und immer sehen wir, wohin die Reise geht, immer wird uns gesagt: „Seht, dieser Mensch, dieser Weise ist es, der die Wahrheit erkannt hat und der sie verkünden wird. Sein Auge ist auf das innere Wesen gerichtet; was ihn umgibt, ist kleinlich, leidvoll und vor allem unwesenhaft, ist anatta!" Wahrlich, wem der schwere Begriff von der Scheinwelt, von der Wesenlosigkeit unseres äußeren Ichs und unserer ganzen Umgebung durch Worte nicht leicht klar gemacht werden kann, der möge sich recht eingehend in die Betrachtung dieser Buddhabildnisse vertiefen! Auch dem Stumpfesten muß dann eine Ahnung von der Tiefe dieser Erkenntnis aufgehen. Und immer wiederholt sich das gleiche Motiv; diese Wiederholung aber, die uns Europäer im Anfang ermüden will, ebenso wie die ständigen Wortwiederholungen der alten Texte, sie stellen sich alsbald als ein vortreffliches Erziehungsmittel, als der Weg zur wahren Sammlung heraus. Auch das ist Yoga, was uns hier die Bildniskunst beibringt. Flatterhaft und unruhig eilt der Geist des Europäers von einem Gegenstand zum andern, Abwechslung ist das Grundmotiv, dem die abendländische Kunst huldigt. Besinne dich, konzentriere dich, halte den Faden fest und schreite in stiller Ruhe von einem Gedanken, von einer Vorstellung zur nächsten, die der ersten verwandt ist — so lehrt in Indien auch die Kunst —, dann erst wirst du den Pfad zur Zufriedenheit, zum Glück, zur Erlösung finden. Freilich der Grundsatz: l'art pour l'art, hat hier keine Geltung, es ist lehrhafte Kunst, es ist Kunst, die gern und freudig der Ethik, der Erkenntnis dienen will, aber uns will scheinen, als ob die Kunst in dieser freiwillig gewählten dienenden Rolle turmhoch über ihrer abendländischen Schwester steht, die sich stolz über alle „Nebenzwecke" hinwegsetzen möchte und ihre einzige Aufgabe in der Befriedigung flüchtiger, oft genug rein sinnlicher Genußsucht findet! — Und endlich stellen wir uns diesen reichgeschmückten Tempel vor, wie ihn die Scharen der Andächtigen erfüllen, wie in ihm ein Gottesdienst, ein wahrer, ehrlicher Gottesdienst abgehalten wird, von dessen Lieblichkeit und Friedlichkeit uns noch heute die Buddha-Feiern in Ceylon, Birma usw. Zeugnis ablegen. Freundlich und duldsam die Priester, vertrauensvoll und hingebend die Gläubigen, ein Bekenntnis, in dem nichts Verstecktes, Geheimnisvolles oder Unheimliches zu finden ist! Klar wie die Sonne Indiens, die das herrliche Gebäude vergoldet, ist auch die Wahrheit, in die man sich versenkt; man opfert Blumen, man betet, indem man sich selbst läutert, man weiß, daß zum Guten kein anderer Weg führt als die gute Handlung! Die Welt ist eine Leidenswelt, aber der Buddha hat den Weg gezeigt, wie der Mensch diese Welt voll Leid und Plage überwinden kann.

Gewiß hätte Seidenstücker selbst seinem Werk die besten Bemerkungen solcher Art hinzufügen können, er hat es vermieden und sich strengster Sachlichkeit befleißigt, und er hat vielleicht gerade dadurch, daß er es dem Leser überläßt, sich aus eigener Gestaltungskraft die um diesen Ananda-Tempel flutende Gedankenwelt aufzubauen, den besten Erfolg erzielt! Es ist wenigstens echt buddhistisch, den Menschen auf sich selbst zu verweisen, und soviel auch dieses schöne Buch dem Leser an tatsächlichen Dingen vorführt, das Beste daran bleibt die Mahnung, sich immer weiter mit eigenem Bemühen in die Sache zu versenken. Auch dieses Werk Seidenstückers sollte also in keiner Bibliothek fehlen, deren Inhaber sich irgendwie mit dem Buddhismus verbunden fühlt; es wird überall einen Ehrenplatz beanspruchen dürfen! Felix Kuh.

Verantwortlich für die Schriftleitung i. V.: Dr. Karl Seidenstücker, Leipzig; für Verlag, Anzeigen und Beilagen: Max Altmann, Leipzig. — Druck von A. Pabst in Königsbrück.